G. E. Lessing

als Reformator der deutschen Literatur

dargestellt

von

Kuno Fischer.

Zweiter Theil.

Nathan der Weise.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

Stuttgart.

…r J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1881.

G. E. Lessing

als Reformator der deutschen Literatur

dargestellt

von

Kuno Fischer.

Zweiter Theil.

Nathan der Weise.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1881.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorbemerkung.

Die neue Auflage dieser Schrift hat mir den willkommenen Anlaß verschafft, mancherlei Bedenken und Einwürfen, die wider Lessings Gedicht und meine Auffassung neuerdings hervorgetreten sind, zu begegnen. Ich habe nun die „Entstehung und Grundidee“ unseres Werks in einer besonderen Abhandlung ausführlich entwickelt, die ich meiner neu bearbeiteten Schrift als ersten Abschnitt einfüge.

Heidelberg, November 1880.

K. F.

Vorbemerkung

[illegible]

Heidelberg, November 1880.

[illegible]

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Entstehung und Grundidee.

Seite

Die theologischen Kämpfe 3
1. Eine Parabel 11
2. Bitte, Absagung und Axiomata 13
3. Anti=Goeze 18
Die Erziehung des Menschengeschlechts 22
1. Erziehung und Offenbarung 22
2 Erziehungsstufen und Fortschritt 27
3. Die wahre Duldung und ihr Gegentheil . . 28
4. Die Hypothese der Seelenwanderung 31
Die Freimaurergespräche 36
Die Parabel von den drei Ringen vor Lessing . . . 38
Die Rettung des Cardanus 43
Die Umbildung der Parabel durch Lessing. Aehnlichkeit und Contrast 46
1. Die Kraft des Rings 51
2. Die Bedingung der Erbschaft 52
3. Die Unerkennbarkeit des Rings 53
4 Der Streit und der Richter 58
5. Der bescheidene und der weisere Richter . . . 67
Lessings Verhalten zu den positiven Religionen. Vorrede zum Nathan 71

Zweiter Abschnitt.

Handlung und Charaktere.

	Seite
Thema und Gang der Handlung	77
Die religiöse Motivirung der Charaktere	88
Der Patriarch	93
Daja	100
Der Tempelherr	106
Der Klosterbruder	118
Der Derwisch	128
Saladin und Sittah	137
Nathan und Recha	157

Entstehung und Grundidee.

I.

Die theologischen Kämpfe.

Schon in unserer ersten Abhandlung, als Lessings reformatorische Aufgabe und Kraft darzustellen war, haben wir gezeigt, wie dieser kritische Geist den Umfang und die Tragweite seiner Forschungen nicht auf die Gebiete der Kunst einschränkte, sondern auch das der Religion zu durchdringen suchte, immer dasselbe Ziel vor Augen: die Natur und den Ursprung der Sache. Es galt, die Urquelle aller Religion, insbesondere der christlichen, die Entstehung der verschiedenen Glaubensarten aus dem Wesen und dem Entwicklungsgange der Menschheit, den innersten Kern und das Grundthema des religiösen Lebens darzuthun und zu erleuchten. Der Kritiker

weckte den Dichter. Auch diese Einsicht sollte durch eine That des dramatischen Poeten verkörpert und auf der Bühne weltkundig gemacht werden. Es entstand ein dramatisches Gedicht neuer, vermöge seiner Aufgabe von den Vorschriften der Dramaturgie unabhängiger Art: „Nathan der Weise". Die nächsten Voraussetzungen, woraus die Vollendung des Werkes hervorging, waren nicht ästhetische Forschungen, sondern theologische Untersuchungen und Kämpfe. Wie der siebenjährige Krieg den geschichtlichen Hintergrund der Minna von Barnhelm und der pflichtlose, im Genuß verlorene und gesunkene Despotismus der Fürstenhöfe des achtzehnten Jahrhunderts den der Emilia Galotti bilden, so steht das Zeitalter der Aufklärung, das Wort im höchsten Sinne genommen, zu Nathan dem Weisen. Ohne Historien zu sein, haben diese Dichtungen durch die Weltverhältnisse, von denen sie getragen sind, einen historischen und eminent zeitgemäßen Charakter.

In dem Fortgange einer neuen und erweiterten Forschung, die auf die Epoche der Reformation gefolgt war, hatte sich zwischen den natürlichen Religionsbegriffen und der positiven, kirchlichen auf die

biblischen Offenbarungsurkunden gegründeten Religion ein Widerstreit entwickelt, der von der englischen Philosophie unter Lockes Führung ergriffen und zu einer förmlichen Zeitrichtung ausgeprägt wurde; die französische Philosophie, Voltaire an der Spitze, betrieb die Sache der deistischen Aufklärung witzig und machte sie weltläufig und modern; die deutsche, die von Leibniz und Wolf herkam, erfaßte sie gründlich, und hier, in dem Vaterlande der Reformation, entstand eine ernste und tiefgehende Bewegung. Von beiden Seiten sammelten und spannten sich die Streitkräfte, um die große Frage der Vernunftreligion wider den positiven Glauben auszutragen und zu entscheiden. Die Sicherung des Vernunftglaubens hatte der bibelkundige und scharfsinnige H. S. Reimarus, Professor der orientalischen Sprachen in Hamburg, zu seiner persönlichen Lebensaufgabe gemacht. In ihm vereinigte sich die deutsche und englische Zeitphilosophie: Wolfs Metaphysik und Tindals Religionslehre. Es war seine unerschütterlich feste Ueberzeugung, daß die Heilswahrheiten allen Menschen zugänglich und einleuchtend sein müßten; daß die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes sich in einem gesetzlich voll-

kommen geordneten Weltall offenbare, welches nachträgliche Correcturen weder bedürfe noch zulasse, daher jede Art übernatürlicher Eingriffe und Wunder von sich ausschließe. Eine solche rein deistische Gottes- und Weltansicht widersprach der geoffenbarten, biblischen und kirchlichen Religion. Jene zu begründen, mußte Reimarus diese widerlegen und die Glaubwürdigkeit der biblischen Urkunden in Abrede stellen. Er hatte zu diesem Zweck im Lauf der Jahre ein umfassendes, in die Untersuchung des gesammten Kanons eingehendes Werk unter dem Titel: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" verfaßt, das er zu verschiedenen Malen umarbeitete und erst ein Jahr vor seinem Tode vollendete (1767). Nur die wenigsten, vertrautesten Freunde kannten das Werk und seinen Inhalt. Reimarus hielt es sorgfältig geheim, denn er scheute sich, einen Streit zu beginnen, dessen Größe und Heftigkeit er voraussah; er wollte um seiner religiösen Ueberzeugungen willen weder berühmt noch verfolgt werden und sich und anderen die Beunruhigungen ersparen, welche die Herausgabe eines solchen Werkes zur unvermeidlichen Folge haben mußte.

Lessing, der in Reimarus' letztem Lebensjahr nach Hamburg kam, lernte durch dessen Sohn und Tochter, mit welcher letzteren (Elise Reimarus) er sich innig befreundet hatte, die verborgene Schrift kennen und veröffentlichte daraus in den Jahren 1774—78 eine Reihe Bruchstücke, als ob sie aus den handschriftlichen Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek kämen, die seiner Leitung anvertraut war. Die veröffentlichten Abschnitte hießen „die Wolfenbüttler Fragmente", der unbekannte Verfasser ging unter dem Namen „der Wolfenbüttler Fragmentist". Die Bruchstücke erregten ein ähnliches Aufsehen und Entsetzen, als ein Jahrhundert vorher Spinozas theologisch-politischer Tractat und in unserer Zeit das Leben Jesu von Strauß.

Mit der Grundanschauung des Fragmentisten war Lessing keineswegs einverstanden und hatte die im Jahre 1777 veröffentlichten Abschnitte nicht blos zum Schein mit seinen Einwürfen begleitet. Er wollte die offene, rückhaltlose Prüfung der Sache herbeiführen. Denn er sah, daß die Zeit gekommen war, um eine Frage, die seitdem die theologische und historische Fortsetzung aller Richtungen beschäftigt hat, auf die Tagesordnung der wissen-

schaftlichen Untersuchung zu bringen: die kritische Frage nach dem Ursprunge und der Entstehungsart der biblischen Schriften.

Einige der im Jahre 1777 veröffentlichten Bruchstücke, namentlich die von der Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung und der Auferstehung Jesu, entzündeten den Streit, den ein lutherischer Prediger in Hamburg, Melchior Goeze, mit besonders heftigem Eifer ergriff und fortführte, weniger zur Widerlegung des Fragmentisten, die Lessing selbst gewünscht und herausgefordert hatte, als zur Verdammung sowohl des Verfassers als des Herausgebers. Er erklärte die Fragmente, weil sie den Schriftglauben bekämpften, für religionsverderblich und staatsgefährlich; er warf dem Herausgeber vor, daß er sich der Theilnahme an diesen Freveln schuldig gemacht und bei dem Einbruch in die Heiligthümer des Glaubens die Rolle des Hehlers gespielt habe.

Daß der Hamburger Hauptpastor den bibelgläubigen Standpunkt der lutherischen Orthodoxie einnahm und unbedingt aufrechterhalten wollte, war sein gutes historisches Recht, dessen Wahrung Amt und theologische Richtung ihm als Pflicht erscheinen

ließen. Auch ist der Ernst und die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung kaum zu bezweifeln. Aber der Glaubenseifer, dessen Heftigkeit durch den Mangel der Gründe allemal verstärkt und fanatisch erregt wird, machte ihn so blind und erbost, daß er den Verfasser der Fragmente von dem Herausgeber nicht zu unterscheiden wußte, den Standpunkt wie das Terrain und den Kern der Streitkräfte Lessings gar nicht erkannte, sondern ins Wesen hinein polterte und Vorwürfe auf Vorwürfe, Verdächtigungen auf Verdächtigungen häufte. Die Vorwürfe waren falsch, die Verdächtigungen boshaft, die Absicht derselben nichtswürdig. Das Ende konnte kein anderes sein, als eine für Goeze verlorene Schlacht. Er hatte den Kampf so geführt, daß der Unwerth seiner Polemik, auch der persönliche, und die Schwächen seines Standpunktes, auch die sachlichen, offen vor aller Welt lagen und der unvertilgbare Eindruck davon mit zunehmender Stärke fortgewirkt hat bis heute. Diese Niederlage, die damals in der Person des Hamburger Pastors die Sache und die Polemik des orthodoxen Lutherthums erlitt, war Lessings folgenreiche That, das Verdienst jener berühmten Streitschriften, die in der ersten Hälfte des Jahres

1778 erschienen und gewöhnlich insgesammt „Anti-Goeze“ genannt werden. Durch die Bedeutung und Fassung der Streitfrage, die Tragweite der Untersuchung, die Kräfte, die Lessing ins Feld führte und die nur ihm zu Gebot standen, sind diese Schriften einzig in ihrer Art und gehören zu den erhabensten Leistungen auf dem Gebiet der gesammten polemischen Literatur. Es ist überhaupt selten, daß Streitschriften eine fortdauernde Wirkung ausüben, daß sie leuchtende Phänomene sind und, wenn sie es sind, bleiben. Die meisten sind Rauch und verrauchen sehr schnell in der bewegten literarischen Atmosphäre; es sind die kleinen Befriedigungen einer persönlichen und eitlen Streitlust, die ohne Gegenstand und Talent Eclat machen möchte mit einem Gewehr ohne Ladung, wie die Knaben, wenn sie Zündhütchen abbrennen. Um durch Streitschriften epochemachend zu wirken, muß ein wichtiges Object, das unter die herrschenden Mächte des Zeitalters zählt, in seinen Trägern dergestalt getroffen, in seiner inneren Unwahrheit dergestalt erleuchtet werden, daß von diesem Augenblick an sein Ansehen in den Augen der Welt erschüttert dasteht und einen unwiederbringlichen moralischen

Verlust davonträgt. Schriften von solcher Wirkung sind polemische Thaten, welche die Sache, die sie bekämpfen, zugleich richten und über den Werth derselben in dem Urtheile der denkenden Welt einen unwiderruflichen Umschwung hervorbringen. Wirkungen dieser Art haben Pascals Provinzialbriefe gegen die Jesuiten, Lessings Streitschriften wider Goeze und das im Buchstabenglauben erstarrte Lutherthum seiner Zeit gehabt: das jesuitische System wird seit Pascals Briefen mit anderen Augen gesehen, als je vorher; dasselbe gilt von dem orthodoxen Lutherthum vor und nach dem Anti-Goeze.

1. Eine Parabel.

Lessings Streitschriften waren durch Goezes Angriffe herausgefordert worden und entstanden im Wege einer nothgedrungenen Vertheidigung. Aber keine planmäßige, in voller Freiheit disponirende Kunst hätte die Ordnung derselben besser anlegen, richtiger berechnen, effectvoller ausführen können, als hier der erzwungene Gang der Dinge es mit sich brachte. Wir kennen die Mannichfaltigkeit Lessingscher Streitkräfte. Von jeder Art erscheinen

sie auf diesem Kampfplatz. Das Vorspiel macht „Eine Parabel". In dem Gewande einer tiefdurchdachten, in jedem Zuge treffenden und spielend erzählten Fabel erkennen wir das Programm, welches Lessings religiöse und theologische Grundanschauung enthält: den Kern der Streitfragen und den Kern der Lösung. Als er sie später mit seiner Erklärung besonders herausgeben wollte, bemerkte er in dem Entwurf der Vorrede: „Diese Parabel ist nicht das Schlechteste, was ich geschrieben." „Ich habe sie bestimmt, die ganze Geschichte der christlichen Religion darunter darzustellen."

Die Streitfragen betreffen das Verhältniß zwischen Religion und Bibel; die Lösung besteht in der richtigen Unterscheidung beider, womit zugleich die schriftgelehrte bibelgläubige Theologie und die schriftgelehrte bibelungläubige Kritik an ihren Ort gestellt werden: jene ist als solche eben so wenig die Begründerin und Wächterin der Religion, als diese die Zerstörerin derselben. Um im Bilde der Parabel zu reden: die Religion ist der alte wohnliche und bewohnte Königspalast mit seinen vielen Gemächern, ein Bau von ganz unermeßlichem Umfang, von ganz besonderer Architektur; die bibli-

schen Urkunden sind die Grundrisse, die von den ersten Baumeistern des Palastes herrühren; die schriftgelehrten bibelgläubigen Theologen wollen Kenner von Architektur sein und streiten mit Kennermiene über den Bau des Palastes, immer die Grundrisse in der Hand, die sie am besten zu verstehen meinen und auslegen jeder nach seinem Belieben. Daher streiten sie ohne Ende. Sobald aber jene alten Risse, was höchst selten geschieht, einmal untersucht oder kritisch beleuchtet werden, rufen sie: „der Palast brennt!" und suchen die Stelle, wo er brennt, nicht im Palast, sondern auf dem Papier, keineswegs einig, wo sie zu finden. Genau so geschah es, als einst um Mitternacht wieder einmal Feuerlärm entstand. „Ueber diese geschäftigen Zänker hätte er dann auch wirklich abbrennen können, der Palast, wenn er gebrannt hätte. Aber die erschrockenen Wächter hatten ein Nordlicht für eine Feuersbrunst gehalten."

2. Bitte, Absagung und Axiomata.

Die Parabel ist klar, auch ihre Anwendung auf den gegebenen Fall, obwohl sie nicht blos auf ihn gemünzt ist. Das ungefährliche Nordlicht sind

die Wolfenbüttler Fragmente, einer jener „Kenner von Architektur," die sich weder auf den Bau noch auf den Schutz des Palastes verstehen, ist Goeze. Er möge mit dem Verfasser der Fragmente streiten, nicht mit dem Herausgeber, der nur die Pflicht des Bücherkenners erfüllt habe, indem er ein Werk bekannt gemacht, das durch sein Thema, wie durch seine Ausrüstung mit den Waffen der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes die höchste Beachtung und die gründlichste Widerlegung verdiene. Eine solche Widerlegung sei Goezes Sache. Ist es ihm um die Sache zu thun, so müsse er dem Manne dankbar sein, der dem defensor fidei eine so wichtige Aufgabe eröffnet. Dies ist von Lessing nicht ironisch gemeint, sondern in vollem Ernst. Die Schrift, die einem Pastor höchst glaubensgefährlich erscheint, müsse ein Bibliothekar für so beachtungswürdig halten dürfen, daß er sie herausgibt. „Ein anderes ist ein Pastor, ein anderes ein Bibliothekar. Sie verhalten sich gegen einander, wie der Schäfer und der Kräuterkenner." So verschieden ihre Interessen sind, können sich beide sehr wohl vertragen, und der Pastor hat, wohlerwogen, nicht den mindesten Grund, den Bibliothekar zu bekämpfen. Der

erste Schritt, womit Lessing den Angriffen Goezes begegnet, ist „Die Bitte", die der Parabel folgt und dem Gegner den friedlichsten Ausweg öffnet. Er möge einsehen, daß er sich in der Annahme geirrt, Lessing mache mit dem Ungenannten wider die Bibel gemeinsame Sache und erachte die Einwürfe des letzteren für unwiderleglich; er möge diesen Irrthum eingestehen und damit den Streit enden, bevor er anfängt. „Ohne eine solche Erklärung, ehrwürdiger Mann, muß ich Sie schreiben lassen, so wie ich Sie predigen lasse."

Da nun Goeze fortfährt, den Herausgeber der Fragmente auf gleichem Fuß mit dem Verfasser zu nehmen und den letzteren nicht widerlegend, sondern verkleinernd und verlästernd zu behandeln, so erfolgt „Das Absagungsschreiben". „Mann gegen Mann, nicht Sache gegen Sache zu schätzen, so war dieser Ungenannte des Gewichts, daß in aller Art von Gelehrsamkeit sieben Goeze nicht ein Siebentheil von ihm aufzuwägen vermögend sind." „Sonach meine ritterliche Absage nur kurz: Schreiben Sie, Herr Pastor, und lassen Sie schreiben, so viel das Zeug halten will: ich schreibe auch. Wenn ich Ihnen in dem geringsten Dinge, was

mich oder meinen Ungenannten angeht, Recht lasse, wo Sie nicht Recht haben: dann kann ich die Feder nicht mehr rühren."

Jetzt eröffnet Lessing den Kampf mit einem polemischen Programm, das nicht mehr die poetische Sprache der Fabel, sondern die kritische der Thesen und Beweise redet und in einer Reihe von Sätzen, die er „Axiomata" nennt, das Verhältniß zwischen Religion und Bibel feststellt. Selbst den Fall gesetzt, daß die Einwürfe des Ungenannten wider die Bibel und den Bibelglauben unwiderleglich wären, sei dadurch die Religion nicht gefährdet. Hier liegt der Schwerpunkt der Streitfrage. Offenbar enthält die Bibel mehr als zur Religion gehört und ist in dem, was sie mehr enthält, nicht von eben so gültiger, unwidersprechlicher Wahrheit; daher sind beide keineswegs identisch: „Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion." „Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion." Die Religion war vor der Bibel, das Christenthum vor dem Neuen Testament, geraume Zeit vor der Aufzeichnung der frühsten neutestamentlichen Schrift, lange ehe der

ganze Kanon zu Stande kam. Es hat mithin eine Zeit gegeben, worin das Christenthum war und verbreitet wurde ohne Bibel, es muß daher möglich sein, daß es zu jeder Zeit ohne dieselbe besteht; sonst wäre das erste Christenthum keines und das kirchliche, das sich auf die apostolische Tradition und die Glaubensregeln gründet, auch keines. Die Bibel ist weder der erste noch der alleinige Grund des Glaubens, denn sie ist auch der Grund des Unglaubens und der Irrlehre: nicht blos die rechtgläubigen Protestanten berufen sich auf die Schrift, sondern auch die Socinianer. „Die Reformation kam weniger dadurch zu Stande, daß man die Bibel besser zu brauchen anfing, als dadurch, daß man die Tradition zu brauchen aufhörte.“ „So wenigstens denke ich, unbekümmert, wie sehr sich der Herr Pastor darüber wundert. Ich wundere mich nicht einmal, daß er sich wundert. Der Himmel erhalte uns nur noch lange in dem nämlichen Verhältnisse: daß er sich wundert, und ich mich nicht.“ Die Bibel ist nicht Grund und Quelle des Glaubens, vielmehr verhält sich die Sache umgekehrt. Nichts ist einfacher und einleuchtender, als daß die Glaubensurkunde den Glauben voraussetzt, von ihm

allein abstammt und alle Wahrheit, die sie besitzt, nur aus ihm geschöpft hat: aus der inneren Wahrheit der Religion selbst. „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat."

3. Anti-Goeze.

Es muß daher erlaubt, ja in dem höchsten und „objectiven" Interesse der Religion selbst geboten sein, die Religionsurkunden zu prüfen, ihre Glaubwürdigkeit zu untersuchen, also auch zu bezweifeln, Einwürfe dagegen zu richten, klare, offene, unumwundene Einwürfe, ohne den Deckmantel der lateinischen Sprache und ohne allerhand vorsichtige Clauseln. Wenn es sich um die religiöse Wahrheit handelt, gilt keine Rücksicht auf schwache Gemüther, diese Glaubensspreu, die mit dem Winde treibt, keine auf die Empfindlichkeit der Pastoren. Das Recht, das sich Luther nahm, und die Pflicht, die er erfüllte, als er die Bibel ins Deutsche übertrug, enthalten im Sinne des Protestantismus das Recht und die Pflicht der Bibelforschung und Bibelkritik, das

uneingeschränkte, darum öffentlich zu brauchende Recht. Diese protestantische Glaubensfreiheit in ihrem genauen Zusammenhang mit dem protestantischen Glaubensinteresse d. h. dem Interesse für die religiöse Wahrheit selbst war jetzt zu vertheidigen und aufrecht zu halten, da Goeze in den „Freiwilligen Beiträgen" nicht abließ, die Fragmente und deren Herausgabe als Verbrechen zu behandeln, insbesondere dem Herausgeber „mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion" vorzuwerfen. Deshalb schrieb Lessing seine „Nothgedrungenen Beiträge", die er mit dem Namen „Anti-Goeze" bezeichnete.

Die biblische Frage ist bedingt durch die religiöse. Das Recht, Einwürfe wider die biblischen Offenbarungsurkunden zu machen ist noch nicht die Richtigkeit der gemachten Einwürfe. Ueber die religiöse Glaubwürdigkeit der Schrift kann nur aus der inneren Wahrheit der Religion und des Christenthums endgültig geurtheilt werden. Worin besteht diese innere Wahrheit? Wie unterscheidet sich die wahre Religion von der falschen, der echte Glaube vom unechten? Bis zu diesem entscheidenden Punkte waren die Streitfragen gekommen, als

die Fortführung durch die Dazwischenkunft der öffentlichen Autoritäten gehemmt wurde. Goeze hatte nicht umsonst mit dem Reichshofrath gedroht; das Consistorium in Braunschweig wünschte die Sache unterdrückt zu sehen, das Ministerium des Landes entzog Lessing die Censurfreiheit, konfiscirte die Fragmente und verbot die Fortsetzung der Streitschriften (Juni 1778). Doch ließ sich Lessing nicht einschüchtern, er schrieb nach dem Verbot noch seine „Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastors Goeze in Hamburg“ und behielt hier das letzte Wort, denn der Gegner verstummte, als „Der nöthigen Antwort erste Folge“ erschienen war.

Mitten in diesen Bedrängnissen und unter dem Druck der schwersten häuslichen Sorgen erwacht in ihm, wie eine Eingebung, der Gedanke an ein Werk, das er schon vor vielen Jahren begonnen. In der Nacht vom 10. zum 11. August 1778 faßt er den Entschluß, jetzt diese Dichtung zu vollenden. In der ersten Hälfte des November wird der Entwurf in Prosa skizzirt, dann beginnt sogleich die metrische Ausführung in fünffüßigen Jamben, im März 1779 ist „Nathan der Weise“ in seiner

gegenwärtigen Form vollendet. Der Bibliothekar, der Herausgeber der Fragmente, der kritische Denker hat sich noch einmal in den dramatischen Dichter verwandelt. „Ich muß versuchen," schreibt er den 6. September 1778 an Elise Reimarus, „ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens, noch ungestört will predigen lassen." In einem späteren Brief an Jacobi nennt er den Nathan „einen Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen." Der Ausdruck ist treffend. Denn erzeugt hat diesen Sohn die Polemik nicht, und alle, die aus dem geharnischten Anti-Goeze schon ein streitlustiges und satyrisches Drama hervorgehen sahen, fanden sich in ihren Befürchtungen oder Hoffnungen glücklicherweise getäuscht. „Ich will meinem Werk den Weg nicht selbst verhauen, endlich doch einmal aufs Theater zu kommen, und wenn es auch erst nach hundert Jahren wäre." Seine Dichtung hat den Eingang in das Theater früher gefunden, und die deutsche Bühne, eingedenk der Wirkungen, die sie „Nathan dem Weisen" verdankt, hätte das Jubiläum dieses Werks bereits feiern können und sollen. Vor dem Eingang und nach dem Ausgange der Streitschriften

wider Goeze, die das Haupttreffen der theologischen Kämpfe Lessings bilden, steht eine Dichtung: dort „Eine Parabel", hier das große dramatische Gedicht, dessen Kern auch eine Parabel ist.

II.

Die Erziehung des Menschengeschlechts.

1. Erziehung und Offenbarung.

Um in die Tiefe unserer Dichtung einzudringen, müssen wir Lessings religiösen Standpunkt genau kennen. Er hält es keineswegs mit jener deistisch gesinnten Aufklärung, für welche die wahre oder vernunftgemäße und die geoffenbarte, positive Religion unversöhnliche Gegensätze bilden. Die Aufklärung und das orthodoxe System berühren sich in einem Punkte, um sich von hier auf das Aeußerste abzustoßen. Beide behaupten, daß Vernunft und Offenbarung einander völlig widerstreiten und aus der Bejahung der einen die Verneinung der andern unmittelbar folge. Weil die Bibel als das geoffenbarte Wort Gottes den allein wahren Grund des Glaubens ausmache, darum sei alle Vernunftreligion

durchaus falsch und verdammungswürdig: so urtheilte Goeze. Weil die Vernunftreligion mit ihrer natürlichen Gotteserkenntniß den Charakter einfacher, jedem Denkenden einleuchtenden Wahrheit habe, darum sei die biblische Religion, die sich auf besondere Offenbarungen Gottes, auf Wunder und Weissagungen gründe, voller Irrthum und Täuschung: so urtheilte Reimarus.

Lessing verneint diesen Gegensatz, worin die Vertreter der Orthodoxie und Aufklärung befangen sind, und nimmt gegen beide den überlegenen Standpunkt. Vernunft und Offenbarung erscheinen nicht mehr in einem unauflöslichen Widerstreit, sobald man nur die enge und naturwidrige Vorstellung aufgibt, wonach beide einmal für immer ausgemachte und fertige Dinge sind: jene als natürliche Erkenntniß, diese als übernatürliches Factum. Um ihr wahres und naturgemäßes Verhältniß zu entdecken, muß man seine Anschauung so weit erheben können, daß man auf der einen Seite mehr als einige Lehrsätze, auf der andern mehr als einige Thatsachen erblickt, daß man sie im Großen zu betrachten und ihre W e g e zu vergleichen im Stande ist, nicht blos gewisse Standpunkte derselben, die

man für Endziele hält, während sie nur Stationen innerhalb ihrer Wege sind. Das ist „der Hügel", auf den sich Lessing gestellt haben will, „um etwas mehr als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen." „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, in welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?"

Die Vernunft bedarf der Offenbarung, denn die Wahrheiten werden nicht mit dem natürlichen Menschen geboren, die wissenschaftlichen so wenig als die religiösen, die Erkenntniß der Dinge so wenig als die seines persönlichen Heils; sie entstehen und entwickeln sich allmählich im Fortgange des Alters, der Fassungskraft und der Bildung. Diesen natürlichen Entwicklungsgang richtig leiten, planmäßig befördern und eben dadurch ohne jede

Dressur beschleunigen, heißt die Menschen erziehen. Der weise Erzieher lehrt seinem Zögling solche Wahrheiten, die der Stufe seiner Erfahrung und seines Verstandes entsprechen, er überliefert ihm höhere in bildlichen vorbereitenden Formen, er muß ihm manches verkünden, was sich dem Zögling erst später aus eigenster Erfahrung und Einsicht bestätigen wird. Jede Erziehung ist Schritt für Schritt durch vorausschauende Absichten bestimmt, die der Zögling erfüllen soll, die ihm erst künftig einleuchten werden, darum gegenwärtig noch nicht einleuchten können. Er schreitet vorwärts, von höherer Hand sicher und richtig geleitet: darum ist jede Erziehung eine fortschreitende Offenbarung.

Dieser Satz gilt wie im Einzelnen so im Ganzen. Auch die Menschheit ist in einer nothwendigen Entwicklung begriffen, deren Stufen die Zeitalter und Völker sind und deren gleichzeitiger Weltzustand sich in unendlich vielen Bildungsabstufungen darstellt. Auch diese Entwicklung im Großen hat ihren inneren Zweck und Plan, den sie erfüllt, und den nicht menschliche Weisheit und Kunst, sondern ewige göttliche Gesetze bestimmen. Die entscheidenden Hauptstufen in dem großen Erziehungsgange des

Menschengeschlechts sind die Religionen, deren keine künstlich gemacht wird, deren jede, wenn ihre Zeit gekommen, mit einer geschichtlichen und erhabenen Nothwendigkeit erscheint, die ihr den Charakter göttlicher Offenbarung giebt. Die geschichtlichen Religionen sind geoffenbart durch die Nothwendigkeit, mit der sie entstehen, wie durch die Art ihrer Verkündigung und Verbreitung, denn sie gehen durch Vererbung von Geschlecht zu Geschlecht. „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht.“ „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.“ Mit diesen Sätzen beginnt Lessing seine Schrift: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“. Es ist die entwicklungsgeschichtliche Weltanschauung, angewendet auf die Religionen der Welt, insbesondere auf die jüdische und christliche, die aus jener hervorgeht. Er hatte die erste Hälfte dieser tiefsinnigen Schrift im Jahre 1777 zugleich mit den Fragmenten veröffentlicht und gegen eines derselben gerichtet, das die Unmöglichkeit der geoffenbarten Religion im Alten Testament be-

weisen wollte; das ganze Werk erschien in seinem letzten Lebensjahr (1780). In die Zwischenzeit fällt die Ausführung des dramatischen Gedichts: „Nathan der Weise".

2. Erziehungsstufen und Fortschritt.

Sind die Religionen nothwendige Erziehungs- und Entwicklungsstufen der Menschheit, so ist jede in ihrer Art berechtigt und jeder gegenüber eine gehässige Unduldsamkeit im Unrechte. Aber aus eben demselben Grunde sind nicht alle von gleicher Höhe der Einsicht und Läuterung; es muß in einer Entwicklung niedere und höhere Stufen geben, auch eine höchste als reifste Frucht und Endziel. Mit einer Gewißheit, die jeden Zweifel ausschließt, stellt und beantwortet Lessing am Schluß seiner Schrift diese Frage: „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen." „Was der Kunst bei dem Einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht mit dem

Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung! Nein: sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird." „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist. Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu thun!"

3. Die wahre Duldung und ihr Gegentheil.

Auf das Verständniß der religiösen Entwicklung der Menschheit und ihrer Erziehungsstufen gründet sich jene Anerkennung des Glaubens und seiner Verschiedenheiten, in der allein die wahre Duldung, die Tugend der Toleranz besteht: sie ruht mit Sicherheit nur auf einer solchen Grundlage religiöser Menschenkenntniß. Wo die letztere fehlt, zeigen sich alle die Untugenden, die der Mangel jener Einsicht, der Unverstand in der Beurtheilung des religiösen

Lebens hervorbringt. Fassen wir die Quelle und den Charakter dieser Untugenden etwas näher ins Auge. Entweder fehlt der Sinn für die Religion überhaupt und die Natur ihrer Bedürfnisse, oder es fehlt die Einsicht in die Nothwendigkeit ihrer Entwicklung und die dadurch bedingte Verschiedenheit der Religionen, oder endlich es fehlt die richtige Anschauung von der Art und den Erfordernissen ihres Fortschritts. So hat der Religion gegenüber der Unverstand drei Fälle: er weiß nicht, *was* sie ist und im Menschen entwickelt, er weiß nicht, *daß* sie sich entwickelt, und nicht, *wie* sie sich entwickelt. Im ersten Fall erscheint alle Religion als Irrthum und Täuschung, als der Aberglaube der Unbildung, den man verachten dürfe, ohne sich im mindesten darum zu kümmern: in diesem *Bidungsdünkel* besteht die *falsche Toleranz*, die Duldung aus Gleichgültigkeit, welche die Welt täglich empfiehlt und die Leute im Wohlgefühl ihrer Aufklärung sich und anderen als Tugend anrechnen. Sie gehört wenigstens unter die Tugenden *nicht*, vor welche die Götter den Schweiß gesetzt haben, denn sie ist das Leichteste und Bequemste der Welt: gedankenlose Gleichgültigkeit gegen den Glauben der Menschen

aus Unkenntniß und Gemüthsplattheit. Im zweiten Fall, ohne Einsicht in den religiösen Erziehungsgang der Menschheit und die Mannichfaltigkeit seiner Abstufungen, hält man den eigenen Glauben dergestalt für den alleinberechtigten, daß ihm gegenüber alle anderen Religionen als heillose Uebel erscheinen, die zu verabscheuen und zu vernichten seien: in diesem Glaubensdünkel besteht die falsche Intoleranz, der Fanatismus der Unduldsamkeit. In dem dritten Fall endlich wird zwar die Religion bejaht, ihre Entwicklung betrieben und ihr Fortschritt leidenschaftlich erstrebt, aber die allmähliche unmerkliche Natur des letzteren nicht gewürdigt: jener erziehende Gang, „auf dem so viel mitzunehmen ist, so viel Seitenschritte zu thun sind!“ So wird der Fortschritt gewaltsam beschleunigt, einer noch unreifen Gegenwart aufgedrungen und darum verfehlt: in diesem Besserungsdünkel besteht die Schwärmerei, der Irrthum des vorzeitigen Reformators. „Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten.“ „Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblick seines Daseins reifen.“

4. Die Hypothese der Seelenwanderung.

Reimarus hatte es als ein Kennzeichen der wahren Religion gefordert, daß sie allen Menschen einleuchtend und zugänglich sein müsse; er hatte schon deshalb die biblischen Religionen für unglaubwürdig erklärt, weil sie durch die Art ihrer Offenbarung und Beurkundung den Charakter universeller Geltung ausschließen. Derselbe Einwurf trifft auch Lessings Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts, von der Entwicklung der wahren Religion, welche die höchste Stufe ihrer Vollkommenheit, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums erst soll erreichen können, nachdem die Elementarbücher des Alten und Neuen Testaments ausgelebt sind. Dann aber wird die volle Wahrheit das Loos eines auserwählten Geschlechts, das die Weltbühne betritt, nachdem die früheren Generationen auf niederen Stufen zurückgeblieben und verloren gegangen sind, ohne je das wahre Heil kennen gelernt zu haben. Offenbar ist es dieser Einwurf, dem Lessing mit einer Hypothese zu begegnen sucht, die den Widerstreit zwischen dem Entwicklungsgange der Religion und dem der Individuen lösen und beide

in Einklang setzen soll: wir meinen seine Hypothese der Palingenesie oder Seelenwanderung. Nichts soll verloren gehen! „Sonderbar, daß diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will!" „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben." „In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholt haben? Das wohl nun nicht! Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist?" „Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche blos zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen

geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? Oder weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen? Wohl mir, daß ich das vergessen. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben." „Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? Verloren? Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?"

Lassen wir diese Hypothese, die Lessing blos als solche in einer überraschenden und tiefsinnigen Fassung einführt und die an unserer Stelle wie eine Art Hilfsconstruction erscheint, um den Widerstreit zwischen der Erziehung des Menschengeschlechts und dem persönlichen Heile der Einzelnen aufzulösen. Wenn er dieselbe Annahme an einem andern Ort sein „System" nennt, so wird sie dadurch noch nicht zu einem Lessingschen Dogma. In seinem Nachlaß findet sich unter der Ueberschrift (von der Hand des Herausgebers): „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", eine kleine Skizze, worin die Idee der Seelenwanderung mit der Leibnizischen Weltansicht von der Stufenleiter der

einfachen Wesen und ihrer fortschreitenden sinnlichen Organisation in Zusammenhang gebracht wird. Aus denselben Gründen, kraft deren Leibniz jene Vorstellung verwarf, sucht Lessing sie zu bejahen. Aber jede nähere Art der Begründung fehlt in unserem Bruchstück; es ist nicht zu sehen, wie er die Seelenwanderung aus der fortschreitenden Ausbildung und Zunahme der Sinne rechtfertigen wollte. „Dieses mein System ist gewiß das älteste aller philosophischen Systeme, denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern vor ihnen Aegyptier und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients gedacht haben. Und schon dieses muß ein gutes Vorurtheil dafür wirken. Die erste und älteste Meinung ist in speculativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel. Es wird nur dieses älteste und, wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt. Einmal —." Hier bricht die Skizze ab. Weder die Gründe noch die Gegengründe sind entwickelt, noch weniger die letzteren widerlegt. Soll die Fortdauer in der Fortentwicklung und diese in fort-

schreitender Organisation bestehen, so will sich damit die Seelenwanderung nicht vertragen, denn diese ist Rückkehr in's irdische Dasein, irdische Wiedergeburt, und innerhalb des Erdenlebens hat die sinnliche Organisation ihre unübersteigliche Grenze. Die Seelenwanderung, wie sie in jenen ältesten Lehren und in der Erziehung des Menschengeschlechts gemeint ist, führt in die irdische Körperwelt zurück; eine fortschreitende sinnliche Organisation dagegen führt über dieselbe hinaus. Ohne Zweifel sah Lessing diese Schwierigkeit, die das System auf den ersten Blick „verstellt", und er hat uns nicht gezeigt, ob und wie er dieselbe zu bemeistern gewußt hat. Daher hüte man sich, das Gewicht, welches die Idee der Seelenwanderung bei Lessing hat, zu übertreiben und etwa gar die tragende Kraft seiner Weltansicht darin zu erblicken. Es bedarf keiner Palingenesie, um in den Religionen die großen Erziehungsstufen der Menschheit zu erkennen und aus dieser Einsicht jene religiöse Lebensanschauung zu gewinnen, die sich über die gefesselten Glaubensformen erhebt und die Tugend wahrer Duldung erzeugt, das Gegentheil aller der Untugenden, die der religiöse Unverstand gedeihen läßt, und deren jede sich an dem

Glauben der Menschen versündigt: die Untugenden der Gleichgültigkeit, Unduldsamkeit und Schwärmerei. Das Widerspiel derselben in einem leuchtenden Vorbilde zu verkörpern, war die Aufgabe, die Lessing zum Thema seines Nathan machte, der schon deshalb aus keiner polemischen Absicht entstehen konnte. Der Anti-Goeze gab die Veranlassung zur Vollendung des Werks, die Erziehung des Menschengeschlechts enthält den Schlüssel zu seinem wahren Verständniß.

III.

Die Freimaurergespräche.

Entwicklung ist fortschreitende Differenzirung. Es kann nicht ausbleiben, daß vermöge ihrer Entwicklung die Menschheit in Religionen und Völker, in Staaten und Stände getrennt und, je mehr diese Scheidungen sich ausprägen, um so mehr das große gemeinsame Familiengefühl, welches den Menschen mit dem Menschen verknüpft, geschwächt und erstickt wird. Dies sind die Uebel, die aus der Entwicklung hervorgehen und sich zu ihr verhalten, „wie der Rauch zum Feuer". Aber es ist ein Be-

dürfniß und eine Pflicht der Menschennatur, dieses Familiengefühl nicht ersterben zu lassen, sondern mitten in jenen Trennungen zu erhalten und ein Gebiet herzustellen, wo sich die Menschen als Glieder der großen Familie verbrüdern, unabhängig von den Besonderheiten ihrer Religion, Nationalität und Standesunterschiede. Das Mittel einer solchen Vereinigung müßte sich zu den Uebeln der gesellschaftlichen Cultur verhalten, „wie der Rauchfang zum Rauch". Die rein menschliche Verbrüderung soll ihre Stelle finden, ohne daß die nothwendige Scheidemauer in dem Bau der socialen Welt niedergerissen und aus den Ruinen eine chaotische Gleichheit hergestellt wird, die alle Entwicklung zu Schanden macht. Darin sah Lessing die Aufgabe und das Geheimniß des Freimaurerordens, in den er selbst sich hatte aufnehmen lassen. Er entwickelte diese Idee in seinen „Gesprächen für Freimaurer", die unsere Literatur als dialogische Meisterstücke zieren. Die drei ersten erschienen 1778, die beiden letzten 1780: dazwischen fällt die Vollendung des Nathan. Daß in diesem Stück die feindlichen Religionen sich zuletzt in einer und derselben Familie zusammenfinden, ist ein Vorgang, der das Thema

der Freimaurergespräche symbolisch ausdrückt. Ebenso ist es für unser Gedicht bemerkenswerth, wenn auch die Ansicht historisch falsch war: daß Lessing in jenen Gesprächen den Freimaurerorden von den Tempelherren herleiten wollte.

IV.

Die Parabel von den drei Ringen vor Lessing.

Wenn man in einer Religion oder Religionsart das alleinige Heil sieht, ist die Frage nach dem wahren Glauben leicht zu entscheiden. Handelt es sich um den Streit zwischen Heiden, Juden, Ketzern und rechtgläubigen (katholischen) Christen oder um den Streit zwischen Judenthum, Christenthum und Islam, so haben die Mönche des Mittelalters nicht gezweifelt, wem die Herrschaft und das väterliche Erbtheil gebühre; sie waren ihrer Sache eben so sicher als die orthodoxen Lutheraner des siebzehnten Jahrhunderts, wenn der Glaubensstreit die drei christlichen Confessionen betraf: die Katholiken und Calvinisten wurden verdammt und der lutherische Glaube heilig gepriesen. Von den drei Söhnen „Peter,

Johann und Martin" hatten die beiden ersten Unrecht, und nur Martinus hatte Recht.

In einem der ältesten Fabelbücher des Mittelalters, das gegen Ende der Kreuzzüge aus mönchischen Kreisen hervorging, in mönchischem Latein geschrieben war und viel gelesen wurde, den sog. „Römischen Geschichten (gesta Romanorum)", finden sich zwei Erzählungen, die den Religionshader sinnbildlich darstellen Die erste erzählt von vier Königssöhnen, die sich die Krone streitig machen; wer den besten Schuß thut, soll sie haben, die Scheibe soll der Leichnam des Vaters sein; einer ist, der nach dieser Scheibe nicht zielen kann noch will: es ist der rechte Erbe, den die Großen des Reichs zum König ausrufen. Diese vier Königssöhne repräsentiren die Heiden, Juden, Ketzer und katholischen Christen. In der zweiten Erzählung sind es drei Söhne, deren väterliches Erbtheil in einem kostbaren Ringe besteht; der Vater läßt zwei falsche Ringe verfertigen, die dem echten äußerlich so ähnlich sind, daß nach seinem Tode der wahre Erbe nicht sogleich ausfindig gemacht werden kann; aber der echte Ring besitzt eine wunderthätige Heilkraft, und die Probe derselben zeigt, wen der

Vater zur Herrschaft berufen. Die drei Söhne vertreten die drei monotheistischen Religionen: Judenthum, Mohammedanismus und Christenthum.

Aus dem mönchslateinischen Fabelbuch ist die zweite Erzählung in veränderter Form in die alte italienische Sammlung der hundert Novellen übergegangen. Hier erzählt ein reicher Jude dem Sultan, der ihn mit der Frage nach dem wahren Glauben fangen und zu einer Geldzahlung nöthigen will, die Geschichte von den drei Ringen; der Sultan rechnet, daß der Jude entweder den jüdischen oder den saracenischen Glauben als den besten bezeichnen werde: im ersten Fall hat er an dem Glauben des Sultans gefrevelt und muß zahlen, im zweiten verleugnet er den eigenen Glauben und muß sich bekehren, wenn er nicht zahlen will. Aber die Antwort des Juden ist schlauer als die Rechnung des Sultans: die drei Ringe sind einander so ähnlich, daß der Vater allein den echten kennt und jeder der Söhne sich nur einbildet, den letzteren zu besitzen. „Die Söhne sind wir", sagt der Jude, und der Sultan, der nichts zu entgegnen weiß, läßt ihn gehen.

Dies war die Quelle, woraus Boccaccio den

Stoff zu der dritten Novelle seines Decamerone geschöpft hat. Es ist nicht mehr ein unbestimmter Sultan, sondern der kriegerische und heldenmüthige Saladin, der in seiner Geldnoth den reichen und wucherischen Juden Melchisedek aus Alexandrien rufen läßt, um mit der Vexirfrage, welche der drei Religionen er für die wahre halte, eine Anleihe von ihm zu erzwingen. Der Jude besinnt sich schnell und erzählt dem Sultan wie eine plötzliche Eingebung die Geschichte von den drei Ringen. Vor langen Zeiten lebte ein reicher und vornehmer Mann, der ein kostbares Juwel besaß, einen wunderbaren Ring, den er unter seinen Schätzen für den werthvollsten hielt. Wer diesen Ring von seinem Vater empfing, wurde jedesmal der Herr und Erbe des Hauses. So ging der Ring von Geschlecht zu Geschlecht und kam endlich in die Hand eines Mannes, der drei Söhne hatte: alle drei gleich trefflich, gleich gehorsam, gleich geliebt; jeder begehrte den Ring und erbat ihn von seinem Vater. Um keinen zu betrüben, versprach dieser jedem das Kleinod und ließ von dem geschicktesten Künstler zwei andere Ringe machen, die dem echten dergestalt glichen, daß selbst der Vater den letzteren kaum mehr er-

kannte. Nach seinem Tode entstand der unvermeidliche Streit, den jetzt niemand mehr zu entscheiden vermochte. Die Streitfrage blieb ungelöst und ist es noch heute. Saladin bewundert die Geistesgegenwart des Juden und sagt ihm offen, was er im Sinne gehabt; Melchisedek bietet dem Herrscher ein freiwilliges Darlehen, das dieser annimmt und mit Ehren und Geschenken dem Juden zurückerstattet, den er von jetzt an stets als seinen Freund behandelt.*)

In der Wendung, die Boccaccio in der Erzählung von den drei Ringen nimmt, sind die letzten Spuren der mittelalterlichen Fassung getilgt: man wittert schon den Zug der Renaissance, der vom Alterthum herweht. Der einfache Glaube an die Wahrheit einer der monotheistischen Religionen ist erschüttert, die göttliche Abkunft derselben erscheint so unerkennbar, die drei Ringe einander so ähnlich, daß selbst der Vater den rechten kaum zu unterscheiden weiß.

*) Vgl. K. Hase: Das geistliche Schauspiel (1858). S. 250 fgd. In den „Römischen Geschichten" findet sich die Fabel von den Ringen in verschiedenen Ausgaben verschieden erzählt, doch nur im Nebensächlichen; Grundzug und Nutzanwendung bleiben dieselben.

V.

Die Rettung des Cardanus.

Aus Boccaccios Novelle schöpft Lessing die Geschichte von den drei Ringen, die sein Nathan dem Sultan Saladin erzählt: es ist die Parabel, die das Motiv und den Mittelpunkt seiner Dichtung ausmachen sollte. Als er sie den 11. August 1778 seinem Bruder ankündigte, gab er zugleich einen Wink über ihre Entstehung: „Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wohl nicht träumen ließ". „Ich möchte zwar nicht, daß der Inhalt meines Stücks allzufrüh bekannt würde, aber doch, wenn du oder Moses ihn wissen wollt, so schlagt das Decamerone des Boccaccio auf: Giornata I. Melchisedech Giudeo. Ich glaube, eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben".

Vor vielen Jahren, noch in den Anfängen seiner literarischen Thätigkeit, die uns in dem gegebenen Fall bis in die wittenberger Zeit zurückführt, hatte

Lessing einen italienischen Philosophen des sechzehnten Jahrhunderts, Hieronymus Cardanus, zum Gegenstande einer seiner „Rettungen“ genommen, die im Jahr 1754 erschienen*). In dem ersten Werke jenes Philosophen »de subtilitate« (1552) fand sich ein Gespräch, worin die vier Weltreligionen Heidenthum, Judenthum, Christenthum und Islam in vier Personen dargestellt werden, deren jede ihren Glauben vertheidigt und den der anderen zu widerlegen sucht. Auf Grund einer mißverstandenen Stelle, die nicht auf den Werth der Religionen, sondern auf das Waffenglück zwischen Christen und Türken zu beziehen war, hatte man dem Cardanus vorgeworfen, daß er es dem Zufall habe überlassen wollen, welcher Glaube den Sieg davontrage; er habe damit an der Wahrheit des Christenthums einen Zweifel geäußert, der seinen eigenen Unglauben und Atheismus bezeuge. Nun ist es nicht genug, daß Lessing den Cardanus gegen das offenbare Mißverständniß seiner Rede in Schutz nimmt und den wahren Sinn der letzteren herstellt, sondern er beweist, daß jener vielmehr den entgegengesetzten

*) Vgl. Bd. I. Erste Abhandlung. VII. 2. S. 43.

Tadel verdiene, weil er zu Gunsten des Christenthums Partei genommen, diesem geflissentlich die stärksten, den Gegnern die schwächsten Gründe geliehen habe: der Jude und der Muselman hätten sich wider die ungerechten Angriffe des Christen weit gründlicher und besser vertheidigen können, als dem Cardanus gefallen. Und nun führt Lessing selbst erst die Sache des Israeliten, dann die des Mahommedaners und zeigt mit seinen Worten, wie beide hätten reden können und sollen. So betheiligt er sich an der dialogischen Behandlung des Themas, die leicht zur dramatischen auszubilden war, namentlich in einer Hand wie der seinigen. Es ist zu vermuthen, daß er schon damals jenes Schauspiel entwarf, das er „vor vielen Jahren" gemacht haben wollte und dessen Inhalt eine Art von Analogie mit seinen theologischen Kämpfen im Jahre 1778 hatte. Cardanus' Religionsgespräch erinnert durch sein Thema an die Fabel von den drei Ringen, die Lessing gewiß schon damals kannte, und die ihm den Plan seiner dramatischen Dichtung eingab. Er selbst bemerkt zu dem vollendeten Werk, als er eine neue Ausgabe desselben beabsichtigte: „Es ist allerdings wahr, daß ich den ersten Gedanken zum Nathan im

Decamerone des Boccaccio gefunden. Allerdings ist die dritte Novelle des ersten Buchs, dieser so reichen Quelle theatralischer Producte, der Keim, aus dem sich Nathan bei mir entwickelt hat. Aber nicht erst jetzt, nicht erst nach der Streitigkeit, in welche man einen Laien, wie mich, nicht bei den Haaren hätte ziehen sollen."

VI.

Umbildung der Parabel durch Lessing.

Aehnlichkeit und Contrast.

Boccaccio und sein Vorgänger hatten von der Fabel der drei Ringe einen novellistischen und im Hinblick auf die Wahrheit der drei Religionen skeptischen Gebrauch gemacht. In ihrer Erzählung war die Frage so eingeführt und gerichtet, daß die Klugheit des Juden durch eine geschickt ausweichende Antwort über die List des Sultans triumphiren sollte. Gebrauch und Bedeutung der Parabel verändern sich in Lessings dramatischer Dichtung. Die Frage nach der wahren Religion rückt in den Mittelpunkt und fordert eine positive, in der Hauptsache entscheidende Lösung, die freilich anders ausfallen

mußte, als jene Erzählung in dem mönchischen Fabelbuch, das den beiden italienischen Novellen voranging.

Die Umbildung der vorgefundenen Parabel war daher die nächste Aufgabe unseres Dichters. Es ist wohl zu beachten, daß von dieser Bedingung die Existenz seines Werkes geradezu abhängt: ohne die dritte Novelle des Boccaccio d. h. ohne die daraus entlehnte Fabel der drei Ringe wäre der Nathan nie gedichtet worden; ohne die Umbildung derselben eben so wenig. Lessing selbst erklärt, daß jene Novelle der Keim war, aus dem sich Nathan bei ihm entwickelt habe. Er hat die Geschichte von den Ringen nicht erfunden, wie die Parabel vom Palast, sondern vorgefunden und seinem Zwecke gemäß verwendet. Wir müssen daher in unserer Dichtung mit jener alten Fabel, wie mit einer festen, ausgeprägten, in gewissen Zügen unzerstörbaren Voraussetzung rechnen, die nicht als ein freies Werk Lessings angesehen und beurtheilt sein will. Oder man verkennt ihren Ursprung.

Auch bemerken wir wohl, daß in der Umbildung der Geschichte von den Ringen und in ihrer Anpassung an die Zwecke unserer Dichtung Schwierig-

keiten eigenthümlicher und hartnäckiger Art enthalten waren. Nach Lessings Ansicht gilt weder die alleinige und ausschließende Berechtigung einer einzigen Religion, wie in dem Fabelbuch der Mönche, noch auch die Unerkennbarkeit der wahren, wie in den beiden italienischen Novellen; er konnte daher die Züge der Parabel nicht in der Absicht verwerthen, in welcher sie vor ihm erfunden und gebraucht worden: vielmehr mußte er sie dergestalt umdichten, daß seine neue Idee in dem Gewande einer alten Geschichte erschien, die in einem engeren und anders gerichteten Sinne gedacht war. Es würde mich deshalb nicht befremden, wenn in Nathans Erzählung Idee und Bild sich in manchen Punkten nicht vollkommen decken und die bildliche Einkleidung nach altem Zuschnitt hier oder da der Idee zu widerstreiten oder dieselbe zu verdunkeln scheinen sollte. Dergleichen Mängel ließen sich aus der Entstehung der Sache zur Genüge erklären. Wird man etwa sagen, daß Lessing die Geschichte von den Ringen dann überhaupt hätte ungebraucht lassen sollen, er, der selbst die Aufgabe einer Fabel so vortrefflich darzuthun und zu erfüllen wußte? Ich würde einen solchen Einwurf nicht machen,

auch wenn er begründet wäre, denn ich würde unsere Fabel mit ihren erklärbaren Mängeln lieber in den Kauf nehmen, als den Nathan entbehren, da nun einmal diese Fabel der Keim ist, woraus unsere Dichtung hervorgegangen.

Aber ich finde den neuerdings erhobenen Einwurf, daß in Nathans Erzählung von den drei Ringen die Züge da oder dort oder überhaupt nicht passen, in der Hauptsache unbegründet und verfehlt. Als Lessing die alte Fabel aufnahm und seiner neuen Idee anpaßte, hat er nicht etwa aus der Noth eine Tugend gemacht. Um die Volksreligionen, die als der kostbarste Schatz der Vorfahren von Geschlecht zu Geschlecht forterben, bildlich darzustellen, ließ sich kein besseres Symbol finden, als der Ring und die Ringe: hier wirkt die Vergleichung durch die Aehnlichkeit. Um die wahrhaft religiöse Gesinnung und deren Verhältniß zum ererbten Glauben, ihre Abhängigkeit davon und ihre Erhabenheit darüber anschaulich zu machen, konnte wiederum kein treffenderes Symbol gefunden werden, als der Ring und die Ringe: hier wirkt die Vergleichung nicht blos durch die Aehnlichkeit, sondern hauptsächlich durch den Contrast. Vor Lessing war das Gleichniß

der Religionen und Ringe einfach gebraucht worden blos in Absicht der Aehnlichkeit; Lessing verwerthete es im doppelten Sinn, er entdeckte sogleich die noch unbenutzte Seite der Parabel, gleichsam die Kehrseite derselben und machte daraus ein neues Gleichniß. In seinen Augen wurden die Züge, die nicht zu passen schienen, gerade die passendsten und ausdrucksvollsten. Das ist echt lessingisch! Wie er es in seinen Abhandlungen gewollt, in seiner neuen Fabeldichtung geleistet hat, so wird hier das Thema einer Fabel variirt und heuristisch behandelt. In der gegebenen Fabel entdeckt sich Stoff und Motiv zu einer neuen. Die Vorgänger haben gezeigt, in welchem Sinn die Religionen den Ringen ähnlich sind; Lessing zeigt es auch, dann aber wendet er das Gleichniß um und läßt uns erkennen, in welchem Sinn die Religion aufhört einem Kleinod zu gleichen, das man erbt, besitzt und trägt. Er braucht das Gleichniß, um es zu vernichten. Das Symbol hört auf zu gelten, wenn die Sache selbst an seine Stelle tritt. Sobald die wahre religiöse Gesinnung in ihrer vollen Kraft wirkt, sind die Ringe bedeutungslos geworden: die Periode der Sinnbilder ist abgelaufen, denn die Sache selbst ist

gegenwärtig. Es ist die innerste, ausgesprochene und unverkennbare Absicht der Lessingschen Dichtung: die alte Parabel dergestalt zu entwickeln, daß sie eine neue höhere aus sich hervorgehen läßt und in einer Form endet, die aufhört Parabel zu sein.

Es sind vier wesentliche Züge, die den Charakter der Geschichte von den drei Ringen ausmachen: sie betreffen den Werth des uralten Rings, die Art und das Gesetz seiner Vererbung, die Unterscheidung des echten Rings von den unechten oder nachgemachten und die Auflösung des Streits. In allen vier Punkten ändert Lessing die überlieferte Fabel, in jedem derselben ist seine Aenderung bedeutsam.

1. Die Kraft des Rings.

In der Erzählung Melchisedeks ist der Ring blos ein kostbarer Schatz, der werthvollste in den Augen seines Besitzers; in der Erzählung Nathans ist er mehr, weit mehr als nur das, er hat nicht blos einen unschätzbaren Werth, sondern eine unvergleichliche, herzgewinnende Kraft: „Der Stein war ein Opal, der hundert schöne Farben spielte und hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser

Zuversicht ihn trug." Und nicht blos den Werth eines unschätzbaren Preises, einer unvergleichlichen Kraft hat dieses Kleinod, sondern auch einen Affectionswerth. Man wolle diesen Zug nicht übersehen: „Vor grauen Jahren lebt' ein Mann in Osten, der einen Ring von unschätzbarem Werth aus lieber Hand besaß."

2. Die Bedingung der Erbschaft.

In der Novelle Boccaccios soll der jedesmalige Besitzer des Ringes der Erbe und Fürst des Hauses sein. So ist es auch bei Lessing. Wer den Ring erbt, hat alles. Aber hier ist die Vererbung an eine Bedingung geknüpft: der Ring stammt aus lieber Hand und nur durch die väterliche Liebe und deren Auswahl soll er forterben von Geschlecht auf Geschlecht:

Er ließ den Ring
Von seinen Söhnen dem Geliebtesten
Und setzte fest, daß dieser wiederum
Den Ring von seinen Söhnen dem vermache,
Der ihm der liebste sei; und stets der Liebste
Ohn' Ansehn der Geburt, in Kraft allein
Des Rings das Haupt, der Fürst des Hauses werde.

3. Die Unerkennbarkeit des Rings.

Da trifft es sich im Laufe der Zeit, daß einem Vater dreier Söhne die Auswahl unmöglich fällt: sie sind alle drei seiner Liebe gleich würdig und gleich von ihm geliebt. Er hilft sich durch den Künstler, der dem Urringe zwei andere nachbildet und vollkommen ähnlich macht. Nach dem Tode des Vaters gilt es, die Ringe zu unterscheiden, den echten zu erkennen, den Zwist der Brüder zu schlichten. In der Behandlung dieses Punktes zeigt jede der angeführten Fabeln ihr eigenthümliches Gepräge, und es ist im höchsten Maße beachtungswürdig, wie Lessing die Sache gefaßt hat. Die Erkennbarkeit des echten Ringes oder, was dasselbe heißt, die Unterscheidbarkeit der Ringe, nimmt nach der Zeitfolge in der Reihe unserer Erzählungen immer mehr ab: in dem mittelalterlichen Fabelbuch ist der echte Ring noch vollkommen aller Welt erkennbar, denn er besitzt eine wunderthätige, durch den Erfolg beweisbare und erprobte Heilkraft; in der ältesten italienischen Novelle ist der echte Ring nur dem Vater allein noch erkennbar, nicht auch den Söhnen, geschweige der Welt; in Boccaccios

Decamerone ist er dem Vater kaum noch erkennbar, um so weniger den Söhnen und der Welt; bei Lessing endlich ist er selbst dem Vater unerkennbar geworden:

> Er sendet im Geheim zu einem Künstler,
> Bei dem er nach dem Muster seines Rings
> Zwei andere bestellt und weder Kosten
> Noch Mühe sparen heißt, sie jenem gleich,
> Vollkommen gleich zu machen. Das gelingt
> Dem Künstler. Da er ihm die Ringe bringt,
> Kann selbst der Vater seinen Musterring
> Nicht unterscheiden.

Es bedarf keiner Versicherung, daß Lessing diesen so bedeutungsvollen Zug geflissentlich in die Parabel eingeführt hat und nicht umsonst gewählt haben wollte. Kann selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden, so ist klar, daß dieser Ring sein bisheriges Ansehen, seine alleinige Geltung verloren: er hat nicht mehr den unschätzbaren Werth, denn die beiden anderen sind ihm gleich, vollkommen gleich; sein Besitzer ist nicht mehr der Erwählte der väterlichen Liebe, darum auch nicht mehr der Erbe und Fürst des Hauses. So hat es der Vater gewollt. Ihm ist es nicht peinlich, sondern lieb,

daß selbst er den Musterring nicht zu unterscheiden, nicht mehr zu erkennen vermag:

> Froh und freudig ruft
> Er seine Söhne, jeden insbesondre,
> Giebt jedem insbesondre seinen Segen
> Und seinen Ring und stirbt.

Ich sehe nicht, daß hier, wie man gemeint hat, unsere Fabel in einen Widerstreit mit sich selbst gerathe. Denn die Ringe, so wendet man ein, seien und bleiben unterscheidbar; mögen sie einander noch so vollkommen gleichen, einer von ihnen habe und behalte eine geheime Kraft, die kein Künstler der Welt fabriciren und nachmachen könne. Darin bestehe das unvertilgbare und unnachahmliche Kriterium des echten Ringes. „Er hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug." In dieser Zuversicht! Man beachte es wohl, dieses bedeutsam einschränkende Wort! Von dem zuversichtlichen Glauben des Besitzers, daß seinem Ringe jene Wunderkraft inwohne, ist die Wirksamkeit der letzteren abhängig; sie verschwindet, sobald dieser Glaube wankt oder erschüttert wird. Der Besitzer muß gewiß sein, den echten Ring zu haben, um in der Zuversicht ihn

tragen zu können, die seine Wirksamkeit entbindet. Die Kraft ist todt in demselben Augenblick, wo die Zuversicht, daß sie vorhanden ist, aufhört; diese Zuversicht gründet sich auf die Gewißheit des Besitzes, diese auf die Erkennbarkeit des Ringes. Die einleuchtende Echtheit des Ringes ist die erste, der Besitz desselben die zweite, der Glaube an seine Kraft die dritte Bedingung, ohne welche diese Kraft nicht wirken und die Echtheit des Kleinods bewähren kann. Nun ist der Ring nicht mehr erkennbar, der Besitzer nicht mehr gewiß, der Glaube nicht mehr vorhanden, die Kraft daher nicht mehr lebendig: der Ring hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, er hat sie von jetzt an nicht mehr.

Aus diesen in unserer Erzählung enthaltenen Gründen widerlegt sich der scharfsinnige und beachtungswürdige Einwurf J. E. Erdmanns, daß Lessings Parabel aufhöre Gleichniß zu sein und zum Räthsel werde. Bei Boccaccio seien die drei Ringe einander gleich, bei Lessing nicht, denn einer davon habe jene geheime Kraft, die den beiden anderen fehle und fehlen müsse; nun bleibe die Wirkung aus, was sich nach Lessings eigenen

Weisungen, wenn man es mit seiner Fabel genau nehme, nur so erklären lasse, „daß die Bedingung d. h. die Zuversicht, (nur) er habe diese Kraft, dem Besitzer des Ringes abhanden gekommen war" *). Sehr richtig! Aber kein Räthsel! Die Zuversicht ist ja abhanden gekommen und muß es sein nach allem, was uns Nathan erzählt. Keiner der Söhne weiß, ob er den Ring mit der Kraft hat; keiner kann es wissen, da es der Vater selbst nicht weiß, da „selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden kann." Wo ist das Räthsel? Es ist schon gelöst, bevor in unserer Erzählung jene Wendung eintritt, worin es liegen soll. Lessings Fabel streitet keineswegs mit ihrer eigenen Fassung und Anlage, sie hat die Rolle, die sie dem erblichen Heiligthum der Familie zuschreibt, nicht vergessen, wenn im Fortgang der Dinge das Kleinod seinen ursprünglichen Zauber verliert und die Macht einbüßt, die es in der Hand des gläubigen Besitzers ausübte, nur in dieser Hand. „Wer es glaubt, dem ist das Heil'ge nahe!" Mit dem Glauben geht die

*) J. Ed. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Bd. II. S. 295 fg.

Magie verloren; mit der Gewißheit des Besitzes ist der Glaube geschwunden; mit der Unerkennbarkeit des echten Ringes ist die Gewißheit, ihn zu haben, erschüttert und muß es sein. Dies alles sagt unsere Erzählung sinnbildlich, wie sie es allein sagen darf. Daß der Urring, das erbliche Heiligthum der Familie, unerkennbar geworden und damit aufgehört hat, als der echte zu gelten und zu wirken, wird in der Rede des Fabeldichters mit den Worten ausgedrückt: „da er ihm die Ringe bringt, kann selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden". Diese Wendung enthält einen jener charakteristischen Grundzüge, durch welche Lessing der Fabel von den Ringen sein Gepräge gegeben.

4. Der Streit und der Richter.

Unsere Erzählung ist kein Räthsel, sondern ein Gleichniß. Hätte der Dichter uns ein Räthsel aufgeben wollen, so würde er seinen Richter, der den Streit der Söhne entscheiden soll, nicht haben sagen lassen: „Denkt ihr, daß ich Räthsel zu lösen da bin?" Dazu ist er nicht da. Deshalb darf auch die Sache, die vor sein Forum gebracht wird, kein solches Räthsel enthalten. Wir berühren den letzten

jener Hauptpunkte, worin Lessing die überlieferte Fabel seinem Zwecke gemäß umbilden mußte. Es handelt sich um die Auflösung des Streites, der unvermeidlich eintritt, sobald statt eines Ringes drei hervortreten. In der mönchischen Fabel ist die Entscheidung positiv und erfolgt ohne Richter: hier öffnet der rechte Ring seinen Mund, indem er die ihm allein verliehene Heilkraft äußert. In den italienischen Novellen ist die Entscheidung negativ und folgt ohne Richterspruch aus der Lage der Sache: hier ist der rechte Ring für menschliche Einsicht nicht mehr erkennbar. Der Streit bleibt unentschieden, die Frage nach der wahren Religion ungelöst und, wie es scheint, unlösbar. Soll in der Fabel von den Ringen ein Räthsel enthalten sein, so suche man es nicht bei Lessing, sondern bei Boccaccio. Hier ist der rechte Ring vorhanden, nichts ist von seinem uralten Werth, von seiner Kostbarkeit und Echtheit verloren gegangen, einer der Brüder hat diesen Ring und muß ihn haben. Nun rathe man wer? Die Sache liegt so, daß kein Mensch den Besitzer, obwohl er da ist, erkennt: wir haben ein Räthsel vor uns, und zwar ein unlösbares!

Ganz anders stellt sich die Erzählung bei Lessing. Hier giebt es eine positive Entscheidung und einen Richter, der sie fällt, zwar nicht durch einen Spruch, wohl aber durch einen Rath, aus dessen Befolgung diejenige Lage der Dinge hervorgeht, welche die Lösung der Frage in sich trägt. In der Art, wie unser Dichter die Sache ausgehen läßt, vereinigt er auf seine Weise die älteste Fabel mit der italienischen Novelle. Die Entscheidung ist positiv, aber nicht ausschließend; sie stützt sich auch auf eine Kraft des Ringes, nur daß dieselbe keine äußere wunderthätige, sondern eine geistige und sittliche Heilkraft ist, die als solche nicht ohne weiteres einem Stein inwohnt. Die Entscheidung ist negativ, ohne skeptisch zu sein. So weit die Religionen Ringen gleichen, die man ererbt, besitzt und trägt, so weit der Glaube einen solchen äußeren, von der Gesinnung und dem inneren Zuthun unabhängigen Besitz ausmacht, ist kein Glaube der wahre und kein Ring der echte, gleichviel ob er alt ist oder neu. Hier endet das Gleichniß und statt der Aehnlichkeit erhebt sich der Contrast. Gilt nur die Aehnlichkeit zwischen Religion und Ring, so ist die Echtheit des Ringes nicht blos fraglich und

unerkennbar, sondern seine Unechtheit vollkommen sicher und einleuchtend: „Eure Ringe sind alle drei nicht echt. Der rechte Ring vermuthlich ging verloren.“

Auf den Contrast zwischen Religion und Ring (Sache und Zeichen) gründet sich der richterliche Ausspruch, der so, wie er ist, nur unter zwei Voraussetzungen erfolgen kann, von denen die früheren Erzählungen nichts wissen: sie wissen nichts von der geheimen Kraft des Ringes, „vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trägt,“ nichts von dem uralten Hausgesetz, daß „stets der Liebste, ohn' Ansehn der Geburt, in Kraft allein des Rings das Haupt, der Fürst des Hauses werde“. Nicht unverdient ist einer der Söhne der Geliebteste: er erwirbt die väterliche Liebe durch seinen Gehorsam und bewährt sich als der Würdigste, den Ring zu erben. So will es unsere Fabel, die von den drei Söhnen ausdrücklich berichtet, daß sie gleich geliebt wurden, weil sie dem Vater gleich gehorsam waren. Der sittliche Werth, die gute und gehorsame Gesinnung ist nicht von dem Besitze des Ringes abhängig, sondern umgekehrt. Ohne den Ring, durch eigene Tüchtigkeit hat sich der Wür-

digste der Söhne die größte Liebe des Vaters erworben; er soll mit Hilfe des Rings, im zuversichtlichen Glauben an dessen Kraft, die Liebe Gottes und der Menschen gewinnen: dieser zuversichtliche Glaube ist nicht von der Kraft des Ringes abhängig, sondern umgekehrt; er wird von innen heraus dem Besitze des Ringes hinzugefügt, er weckt die Kraft und bedingt deren Wirksamkeit, er erscheint als die Fortwirkung jenes kindlichen Gehorsams, der dem Besitz und der Erbschaft des Juwels vorausging. So will es unsere tiefsinnige Fabel. Gehorsam und Glaube sind nicht die Mitgift des Ringes, sondern die Tugenden hingebender Gesinnung, die man bethätigen muß, um den Ring erben und seine Kraft nützen zu können.

Diese Bedingungen kennt der Richter. Er will den Streit um den Besitz des echten Ringes schlichten durch die Probe seiner Kraft:

Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft, beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden. Denn die falschen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun, wen lieben zwei
Von euch am meisten? — Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht

Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? — O so seid ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt.

Hier ist die negative Entscheidung, wie sie nicht anders ausfallen kann. Die Liebe der Söhne zu ihrem Vater ist in grimmigen Bruderzwist entartet, die Tugenden des kindlichen Gehorsams und Glaubens sind ausgelöscht, und ohne diese Tugenden ist kein Ring der echte. Man könnte einwenden, daß gerade der Rechtsstreit der Brüder wider unsere Auffassung zeuge: jeder der drei Söhne führe seine Sache in der festen Ueberzeugung, den rechten Ring geerbt zu haben, einer hat ihn, in diesem einen komme zu dem factischen Besitz jene Zuversicht, welche die Kraft des Steins wirksam und dadurch den Ring erkennbar mache; trotzdem bleibe er unerkennbar im Widerstreit mit den Grundvoraussetzungen unserer Fabel, die also, absichtlich oder unabsichtlich, doch in einem Räthsel ende. Der Einwurf ist falsch, weil er die Vorbedingungen, die zur Wirksamkeit des Ringes erforderlich sind, nicht wohl erwogen hat. Nicht der factische Besitz macht den Erben, sondern der rechtliche, bedingt durch

die Liebe des Vaters, die den besten und würdigsten der Söhne erwählt und zum Erben einsetzt. Diese Bedingung ist bei keinem vorhanden, der Vater selbst hat sie ausgelöscht, seine drei Söhne waren gleich gehorsam, gleich würdig, gleich geliebt; keiner ist der liebste, keiner der bevorzugte Erbe. Nun macht auch der Besitz, gleichviel ob factisch oder rechtlich, noch nicht den Glauben an die Kraft des Ringes. Ohne die Gewißheit des Besitzes ist dieser Glaube nicht möglich, aber mit dem Besitz ist er noch keineswegs gegeben. Unsere Erzählung fordert die Zuversicht in die Kraft des Ringes ausdrücklich als eine Bedingung, die der Erbschaft hinzugefügt werden muß. In dem gegebenen Fall ist diese Bedingung vernichtet, sie ist ausgelöscht durch den Bruderzwist; während man die eigenen Brüder grimmig verfolgt und jeder dem anderen als Verräther gilt, als Zielscheibe des Zornes und der Rachgier: unter solchen Kainszeichen kann man unmöglich mit Zuversicht glauben, im Besitz einer Kraft zu sein, die vor Gott und Menschen angenehm macht. Alle Bedingungen sind zerstört, die gemäß unserer Fabel die Kraft des Steins in segensreiche Wirksamkeit bringen; der Zustand ist,

wie ihn der Richter kennzeichnet: „die Ringe wirken nur zurück und nicht nach außen!"

Nur Eines bleibt dem Richter übrig. Die schlechten Brüder, die sich gegenseitig anfeinden und verklagen, waren gute Söhne. Ihre Ringe sind die unzweifelhaften Zeugnisse gleicher väterlicher Liebe, die Belohnungen gleichen kindlichen Gehorsames. Dieser Gehorsam weckte die Zuversicht und das Vertrauen auf die Kraft des väterlichen Ringes. Vermag der Glaube die Kraft zu entbinden, so kann er ihr auch zu Hilfe kommen und von sich aus durch sanftmüthige und friedfertige, durch menschenfreundliche und gottergebene Gesinnung die Liebe Gottes und der Menschen erwerben: das ist die positive Entscheidung, die der Richter nicht als Sentenz, sondern als Rath ausspricht:

> Mein Rath ist aber der: ihr nehmt
> Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
> Euch jeder seinen Ring von seinem Vater,
> So glaube jeder sicher seinen Ring
> Den echten. — Möglich, daß der Vater nun
> Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger
> In seinem Hause dulden wollen! — Und gewiß,
> Daß er euch alle drei geliebt und gleich
> Geliebt, indem er zwei nicht drücken mögen,

Um einen zu begünstigen. — Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf!

Das Verhältniß kehrt sich um. Es ist nicht mehr der Stein, der die Kraft vor Gott und Menschen angenehm zu machen besitzt und zu Gunsten des gläubigen Besitzers ausübt, sondern der Glaube ist es, der diese Kraft erzeugt und dem Steine mittheilt. Ohne diesen Glauben verliert der echte Ring seine Kraft und ist nur noch alt; durch ihn werden die unechten Ringe in echte verwandelt und mit der Kraft ausgerüstet, die Liebe Gottes und der Menschen zu gewinnen. Die Früchte dieses Glaubens reifen langsam, denn sie wachsen am Lebensbaume der Menschheit. Aber der Zustand der Reife wird kommen, und an den Früchten, die sie tragen, wird man den Werth der Religionen und die Wirksamkeit ihrer Kräfte erkennen, denn die Dinge müssen offenbar werden, um gerichtet zu werden.

Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich, und sprechen. Geht! — So sagte der
Bescheidne Richter.

5. Der bescheidene und der weisere Richter.

Auch diese Worte könnten räthselhaft scheinen. Wenn die Sache entschieden werden kann, ist kein Streit mehr; wenn die Welt jenen Zustand religiöser Reife und Gesittung erreicht haben wird, den unser Richter verkündet, dann haben die Parteien von selbst aufgehört, sich zu bekämpfen. Es gibt keine Kläger mehr. Was soll noch der Richter und sein Forum? Und worin soll jener künftige Richter, der im Grunde keiner mehr ist, weiser sein als der gegenwärtige, der keiner sein will und nur seinen Rath statt seines Spruchs gibt? Jetzt, mitten im Streit der Religionen, ist eine richterliche Entscheidung nicht möglich; nach Jahrtausenden religiöser Fortbildung wird sie nicht mehr nothwendig sein. Der Richter, den unsere Fabel reden läßt, kennt das Urtheil des weiseren Mannes, der erscheinen wird, wenn die Zeiten erfüllt sind, aber er will dem Ausspruche desselben

nicht vorgreifen, da die Zeit noch nicht, noch lange nicht erfüllt ist. Darum nennt ihn Lessing „den bescheidenen Richter". Was wird der weisere sagen? Er wird das Ergebniß aussprechen, den Zustand verkünden, den Jahrtausende einer segensreichen Wirksamkeit der Religionen gezeitigt haben. Diese segensreiche Wirksamkeit, dem Rathe des bescheidenen Richters gemäß, war die Erziehung des Menschengeschlechts, ihr Mittel der ererbte Glaube, die geoffenbarten, positiven, nach dem Gange des Völkerlebens verschiedenen Religionen, vergleichbar dem Ring und den Ringen. Die reife Frucht ist die Einsicht, daß die heilbringende Kraft nicht dem Ring oder dem Stein inwohnt, weder dem Musterring noch seinen Nachbildern, sondern der Selbstverleugnung und zunehmenden Läuterung des menschlichen Herzens; daß nicht der Ring oder der Stein, sondern nur die Reinheit des Willens und die aufopferungsfreudige That die Liebe Gottes und der Menschen verdient und erwirbt. Die positiven Religionen sind die der Verheißungen, sie fordern, jede in ihrer Art und gemäß ihrer Erziehungsstufe, ein geringeres oder höheres Maß menschlicher Läuterung und Selbstüberwindung: sie versprechen

dafür den Schatz, den zeitlichen oder ewigen Lohn, die göttliche Prämie. Das geläuterte Herz, die Frucht der sittlichen Arbeit und Willensumwandlung, trägt seinen Lohn in sich selbst und bedarf keines anderen, denn der letzte Rest eigennütziger Selbstliebe ist getilgt. Es verhält sich mit den religiösen Verheißungen, die in unserer Fabel sinnbildlich durch die Ringe verbürgt werden, wie in einer anderen Fabel mit dem Schatz im Weinberge, den der Vater den Söhnen versprach, wenn sie fleißig suchen und nachgraben würden; sie erfüllen diese Bedingung und finden den versprochenen Schatz, nicht da oder dort, sondern in der guten Ernte, der Frucht ihrer Arbeit. Jetzt verstehen sie, was der Vater unter dem Schatze gemeint hat: er wollte aus seinen Söhnen nicht Schatzgräber machen, sondern tüchtige Arbeiter.

Der weisere Richter sagt, was der bescheidene denkt, aber nicht ausspricht, weil ihn die streitenden Brüder nicht verstehen würden; sie sollen nur beherzigen, was er ihnen räth: vertraut euren Ringen aus der Hand des Vaters! Seid gute Brüder, wie ihr gute Söhne waret! Mit den Ringen zugleich möge der väterliche Geist und mit

ihm die wahrhaft brüderliche Gesinnung forterben von Geschlecht zu Geschlecht. Folgt dem Vorbilde des Vaters! „Wohlan! es eifre jeder seiner unbestochenen, von Vorurtheilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen!" Dann kommt der Tag, der enthüllen wird, was die Ringe bedeuten!

Der weisere Richter enthüllt es und löst das Geheimniß, er macht den Zustand offenkundig, worin die friedfertigen und guten Brüder schon längst leben, und der sich von Geschlecht zu Geschlecht immer tiefer, umfassender, fester entwickelt hat. Um ihn zu erhalten, bedarf es jetzt keiner Ringe mehr, sie sind entbehrlich geworden. Die völlige Aufklärung ist mit „derjenigen Reinheit des Herzens gegeben, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht". „Die Erziehung hat ihr Ziel". „Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen". Der bescheidene Richter redet als Erzieher im Vorblick auf die reifenden Früchte; der weisere darf das Ergebniß aussprechen im Hinblick auf die gereiften, denn er sieht den geläuterten Weltzustand vor sich.

VII.

Lessings Verhalten zu den positiven Religionen.

Aus der eingehenden Betrachtung des Ursprungs und der Umbildung unserer Parabel erhellt deren Sinn ohne alle künstliche Deutelei, und der Schein eines Räthsels verschwindet. Zugleich sind damit gewisse Einwürfe widerlegt, die in jüngster Zeit mit mehr Keckheit als Scharfsinn sich geltend gemacht und Lessings Fabel nicht blos für räthselhaft, sondern für sinnlos und ungereimt erklärt haben, für ein verworrenes Gemisch aus Glauben und Zweifel, Orthodoxie und Freigeisterei, dargestellt in Bildern, die theils schief und hinkend, theils leer und ohne reale Bedeutung seien*). Wenn man den Ring mit der Kraft, die durch den Glauben wirkt, für ein Symbol der lutherischen Rechtfertigungslehre, den Richter für den Repräsentanten der skeptischen Aufklärung, den Vater für den lieben Gott hält und über die Realität des Goldschmieds sich den Kopf umsonst zerbricht, muß einem die Parabel

*) Richard Mayr: Beiträge zur Beurtheilung G. E. Lessings. (Wien 1880). S. 4—36.

confus erscheinen. Nur liegt die Schuld nicht im Dichter, sondern im Erklärer. Und der Grundirrthum des letzteren besteht darin, daß er sich einbildet, der Ring mit der Kraft habe in unserer Fabel einen character indelebilis, was mit dem Sinn und den Worten des Dichters streitet.

Man hat Lessing den Vorwurf gemacht, daß seine Urtheile über die positiven Religionen sich widersprechen, daß er jetzt in der Würdigung derselben als ein Gegner der Aufklärung, jetzt in der Verwerfung als ein Führer des Unglaubens erscheine. Er war keines von beiden, er war, wie Herder treffend gesagt, kein Freidenker nach dem Geschmacke des Zeitalters, sondern ein Rechtdenker, der den Standpunkt des bescheidenen Richters sehr wohl mit dem des weiseren zu vereinigen wußte. Handelt es sich um den Gang der Menschenerziehung, so erkennt Lessing den Werth und die Bedeutung der positiven Religionen im vollsten Maße; blickt er auf den Weg, den das Menschengeschlecht noch vor sich hat, so erkennt er die Nothwendigkeit ihrer Fortdauer und den religiösen Weltmächten gegenüber die Ohnmacht einer menschenunkundigen Aufklärerei; aus dem Gesichtspunkt des höchsten Zieles erscheinen

sie ihm als ausgelebte Formen und ungültig gewordene Werthe. Als Erziehungsmittel sind sie nothwendig und berechtigt, als geschichtliche Volksreligionen „gleich wahr und gleich falsch“, als Entwicklungsstufen von niederem und höherem Wahrheitsgehalt, als blos äußerliche Glaubensformen werthlos. Diese Anschauungen hängen genau zusammen und bilden nur verschiedene Seiten einer und derselben Wahrheit. Um ihre harmonische Vereinigung in einem Charakter darzustellen, dichtete Lessing Nathan den Weisen. Dieses Gedicht sollte s e i n e Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes sein. „Wenn man sagen wird, dieses Stück lehre, daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die sich über alle geoffenbarte Religion hinweggesetzt hätten und doch gute Leute gewesen wären; wenn man hinzufügen wird, daß ganz sichtbar meine Absicht gewesen sei, dergleichen Leute in einem weniger abscheulichen Lichte vorzustellen, als in welchem der christliche Pöbel sie gemeiniglich erblickt, so werde ich nicht viel dagegen einzuwenden haben.“ Er will die Gegner der geoffenbarten Religion unter den Schutz seiner Dichtung nehmen, ohne selbst ein solcher Gegner zu sein. „Denn beides kann auch

ein Mensch lehren und zur Absicht haben wollen, der nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft". Offenbar dachte Lessing an Reimarus, von dessen Standpunkt gänzlicher Verwerfung er den seinigen auch an dieser Stelle unterschieden wissen wollte. Seine Bejahung der positiven Religion ist in ihrer Art ebenso aufrichtig und ungeheuchelt, als die Art seiner Verneinung offen und furchtlos. „Mich als einen solchen" (der die geoffenbarten Religionen nicht verwirft) „zu stellen, bin ich nicht verschlagen genug, doch dreist genug, mich als einen solchen nicht zu verstellen". Diese sehr charakteristische und mit epigrammatischer Schärfe gefaßte Erklärung findet sich in dem Entwurf einer nachgelassenen Vorrede zum Nathan, die mit den Worten schließt: „Noch kenne ich keinen Ort in Deutschland, wo dieses Stück schon jetzt aufgeführt werden könnte. Aber Heil und Glück dem, wo es zuerst aufgeführt wird."

Handlung und Charaktere.

I.

Thema und Gang der Handlung.

Was in der Parabel, die wir kennen gelernt haben, in fernster Zukunft erscheint: die Wiedervereinigung der Menschheit als Frucht ihrer religiösen Erziehung und Reife, will uns die Dichtung in dem Umfange einer Familie vergegenwärtigen, worin sich geläuterte Charaktere der drei einander feindlichen Religionen nach langer Trennung zusammenfinden. Daher mußte eine Geschichte erfunden werden, die eine solche Vereinigung von Jude, Christ und Muselmann herbeiführt. Diese Geschichte ist nach Lessings Erklärung „die interessante Episode", die er zu der Fabel von den drei Ringen ersonnen. So enthält die letztere nicht

blos die Idee der gesammten Dichtung, sondern auch den Keim zu den Begebenheiten, welche die Fabel des Stücks im weiteren Sinn ausmachen.

Die Größe der moralischen Kraft mißt sich durch die Größe des Widerstandes, den sie findet und besiegt. In einer Zeit, wo die Welt vom Glaubenshaß lebt und Völkerkriege führt um des Glaubens willen, kann die echte Duldung, die lautere, auf Selbstverleugung gegründete Menschenliebe am ehesten, weil am schwersten, erprobt werden, und sie wird gerade in solchen Zeiten sich in einzelnen seltenen Charakteren erzeugen. Es trifft sich darum gut, daß den Schauplatz unserer Geschichte die Kreuzzüge bilden, und zwar in einem für den Zweck der Dichtung doppelt günstigen Zeitpunkt. Wenn die Glaubensleidenschaften mit ungewöhnlicher Heftigkeit angespannt werden, so ist es eine natürliche und nie ausbleibende Folge, daß sie erschlaffen und an die Stelle der erregtesten Unduldsamkeit allmählich jene bequeme Duldung tritt, welche die Glaubensverschiedenheiten anfängt zu neutralisiren. Auch dieser gegenüber hat sich die echte Duldung zu erproben. Um die Zeit des vierten Kreuzzugs gibt es schon einige bedeutsame Zeichen, daß mit den

Glaubensleidenschaften auch die Glaubensinteressen abnehmen und die Unterschiede der Religionen in einigen Fällen kaum mehr ein entscheidendes Gewicht haben. Ein Templer geht zu Saladin über, ein christlicher König schlägt einen Muselmann, der ein Vetter des Sultans ist, zum Ritter, selbst eine Verschwägerung ist im Werke zwischen Saladin und Richard Löwenherz. Es ist die Zeit, in welcher auf der mohammedanischen und jüdischen Seite die Bildung so hoch steht, daß ihre Philosophen die Lehrer der christlichen Theologen in Rücksicht des Aristoteles werden können und die christliche Bildung sehr bald diesem Einflusse nachgibt und gehorcht.

Ueberhaupt bilden und erzeugen die Kreuzzüge eine große Krisis in der Glaubensverfassung der christlichen Welt. Sie wirken auf die religiösen Leidenschaften entzündend, abstumpfend, reinigend. Ihre Hauptwirkung steht mit ihrem Hauptmotiv in einem sehr bemerkbaren Widerstreit. Aus sinnlicher Glaubenssehnsucht sind sie hervorgegangen, und nachdem sie diese Sehnsucht gestillt, mußten sie in einer jener großen und fruchtbaren Enttäuschungen enden, die man nie zu theuer erkauft, weil sie uns innerlich bereichern. Der Gegensatz

selbst zwischen der Sehnsucht jenes Zeitalters und ihrer Erfüllung läßt sich mit einem einfachen Worte erleuchten: was die Kreuzfahrer gesucht haben, um es zu erobern, war das Grab Christi, und was sie gefunden, erobert und wieder verloren haben, war — ein Grab! Sie haben die Entdeckung gemacht, daß das Grab leer ist, und so mußte sich durch die Erfahrung dieser Zeiten von neuem in der christlichen Welt das Wort vom Samariterbrunnen erfüllen: „Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Man kann von dieser großen Tragödie sagen, daß sie die Glaubensleidenschaften durch die höchste Erregung zugleich gereinigt habe und in diesem Sinn, um einen Ausdruck des Aristoteles zu brauchen, eine wirkliche Katharsis erzeugte.

Durch seine Quelle selbst fand sich Lessing hingewiesen auf die Zeit und Person Saladins, der gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts, in den Jahren 1187—1193, Herr von Jerusalem war. Uebrigens ist das Stück in Betreff der Zeitverhältnisse keineswegs historisch und will es nicht sein; die chronologischen Widersprüche, die darin vorkommen und die Lessing zu vermeiden gar nicht die

Absicht hatte, erlauben nicht, das Jahr der Handlung genau zu bestimmen*).

Die Familiengeschichte, die Lessing zu der Fabel von den drei Ringen erfindet, spielt in dem Hause Saladins selbst. Ein jüngerer Bruder des Sultans, mit Namen Assad, hat vor Jahren seine Familie und seinen Glauben verlassen; aus Liebe zu einer Christin ist er selbst heimlich Christ geworden und hat in Deutschland, dem Vaterlande seiner Frau, unter dem Namen Wolf von Filneck einige Jahre gelebt. Das rauhe Klima vertreibt ihn und beide kehren in das Morgenland zurück; Assad nimmt

*) Das Stück setzt voraus, daß der Waffenstillstand zwischen Saladin und Richard Löwenherz vor Kurzem abgelaufen ist, dann würde die Handlung gegen Ende des Jahres 1192 stattfinden; aber zu dieser Zeit war Philipp August von Frankreich nicht mehr in Palästina anwesend, was nach dem Briefe des Patriarchen der Fall sein müßte. Dieses Datum paßt nur auf das vorhergehende Jahr. Auch muß Daja offenbar viel längere Zeit im Hause Nathans gelebt haben, als sich nach den Zeitangaben des Stücks berechnen läßt; nach diesen würde sie erst 1189 nach Palästina und wohl erst nach dem Tode ihres Mannes, der mit Kaiser Friedrich ertrinkt, also um die Mitte des Jahres 1190, in das Haus Nathans gekommen sein.

an den Kämpfen der christlichen Ritter Theil, vertheidigt mit ihnen Gaza und fällt bei Ascalon. Er hat in Deutschland einen Sohn zurückgelassen, den sein mütterlicher Oheim Conrad von Staufen, ein Tempelherr, erzieht, und in Palästina eine Tochter, die er nach dem Tode seiner Frau einem seiner vertrautesten Freunde übergibt, eben damals, als er sich nach Gaza werfen mußte, und die nach dem Tode ihres Vaters diesem Freunde als Pflegekind zurückbleibt. Dieser Freund Assads, dieser Pflegevater Rechas ist der Jude Nathan in Jerusalem. So wachsen die Geschwister fern von einander auf, der Bruder in Deutschland bei einem Tempelherrn, die Schwester in Jerusalem bei einem Juden. Beide wissen nichts von einander, nichts von ihrer Abkunft. In der Person Assads kreuzen sich schon die drei Religionen: er ist Muselmann von Geburt und Christ durch Bekehrung, der Bruder Saladins, der Mann einer Christin, der Freund eines Juden. Die Geschwister zusammenzuführen und mit Saladin und Nathan zu einer Familie zu vereinigen, ist das Ziel, worauf Lessing die von ihm erfundene Geschichte anlegt. Er läßt den Bruder als Tempelherrn nach Palästina kommen,

gegen Saladin kämpfen, gefangen und in dem Augenblick vor seiner Hinrichtung von dem Sultan begnadigt werden, weil diesen in den Gesichtszügen des Tempelherrn eine plötzlich entdeckte Aehnlichkeit mit dem verlorenen Bruder ergreift und rührt. Ein Zufall führt den Tempelherrn vorbei, als Nathans Haus in Feuer steht und Recha schon in der äußersten Gefahr zu verbrennen schwebt. Der Tempelherr rettet das Mädchen, aber allen Bitten, ihren Dank sich gefallen zu lassen, bleibt er verschlossen und hart weist er jedes Ansinnen dieser Art zurück. Seine Judenverachtung ist ebenso entschieden als seine Todesverachtung. Doch wie er endlich, von Nathan gewonnen, das Mädchen sieht, das er gerettet, so entzündet der erste Anblick in seinem Herzen eine unwiderstehliche Leidenschaft für Recha. Einen Augenblick könnte man fürchten, daß sich jetzt der Templer und die Jüdin in Scene setzen. Aber Nathan hat schon dieselbe Aehnlichkeit entdeckt, welche den Sultan betroffen gemacht hat; er ahnt den Zusammenhang, vorsichtig lehnt er die ungestüme Bewerbung des Tempelherrn ab, sorgfältig forscht er seiner Abkunft nach, und es gelingt seiner Besonnenheit, den Knoten glücklich zu lösen.

Dies ist in kurzen Zügen die Geschichte, die Lessing für seinen Zweck erdacht hat, und die sich nicht ohne Mängel in die Form einer dramatischen Handlung bringen ließ. Welcher Unterschied in dieser Rücksicht zwischen der Emilia Galotti und Nathan dem Weisen! Wie straff ist dort der dramatische Faden gespannt, wie sicher und unaufhaltsam verläuft der natürliche Fluß der Begebenheiten, wie ist jeder Zug wahrhaft dramatisch motivirt! Dagegen hier, wie lose und künstlich sind die einzelnen Fäden verknüpft, die sich in das Gewebe der Handlung verschlingen! Die Begebenheiten hängen mit den Charakteren nicht immer genau und unter einander oft nur episodisch zusammen.

Es gibt für den dramatischen Dichter kaum etwas, das weniger charakteristisch ist, als die Aehnlichkeit zweier Gesichter, die durch keine Art der Handlung, durch kein poetisches Mittel einleuchtend gemacht werden kann. Dies wußte der Verfasser des Laokoon sehr wohl. Und doch benutzt er dieses Motiv in seinem Nathan zweimal, nicht als ein beiläufiges, sondern als ein wirksames und entscheidendes Moment. Ein Glück, daß der Tempel-

herr seinem Vater so ähnlich sieht! Ein Glück, daß der Sultan noch im letzten Augenblick diese Aehnlichkeit erkennt, sonst war der Tempelherr verloren und Recha wäre verbrannt! Ein Glück, daß Nathan bei Zeiten dieselbe Aehnlichkeit entdeckt, sonst hätte nicht blos der Templer die Jüdin, sondern der Bruder die Schwester frischweg zum Weibe genommen! So hängt an den Gesichtszügen des Tempelherrn zuletzt die ganze Geschichte; so oberflächlich im buchstäblichen Sinne des Wortes dürfen dramatische Motive nicht sein. Dieser Zusammenhang zwischen der Gesichtsbildung des Tempelherrn, der Begnadigung Saladins, der Rettung Rechas ist gewiß sehr geeignet, um hier eine Reihe natürlicher Begebenheiten im Lichte einer wunderbaren Fügung erscheinen zu lassen und darin die Wege der göttlichen Vorsehung zu bewundern; nur schade, daß die Kunst des dramatischen Dichters in der Verkettung der Begebenheiten, die sie bildet, nicht denselben Glauben beanspruchen darf, als die Vorsehung Gottes.

Wäre Lessings Nathan nichts als ein Familiendrama, wäre diese Familiengeschichte die Hauptsache der Dichtung, so wäre die Composition an mehr

als einer Stelle verfehlt. Aber die Geschichte ist hier nur Mittel, welches Lessing im Dienste seiner Idee braucht und dieser gemäß behandelt, auf die Gefahr hin, daß selbst widersprechende Züge zum Vorschein kommen. Ich will mich an einem Beispiele deutlich machen. Für die Idee des Stücks und die Entwicklung der Charaktere, namentlich für die des Hauptcharakters sind unter andern Zügen zwei durchaus erforderlich: der Engelglaube Rechas und die Schroffheit, womit der Tempelherr die Jüdin zurückweist. Aber wie soll ich diese beiden Züge mit einander vereinigen? Ich lasse mir den Engelglauben Rechas gefallen, wenn der Tempelherr, der sie rettet, plötzlich erscheint und plötzlich verschwindet. Aber er kommt wieder; Recha sieht ihn eine Zeitlang täglich unter den Palmen des Grabes, sie erfährt, wie schnöde er ihre Botin mehr als einmal behandelt, und nun möchte es schwer und mehr als Schwärmerei sein, nach solchen Beweisen der Menschlichkeit den weißen Mantel noch für einen Fittich zu halten! Diese beiden Züge fließen nicht von selbst aus der Geschichte, sondern werden in die letztere eingeführt, weil die Idee sie fordert. Nathan soll Rechas Wunderglauben be-

richtigen und läutern; das religiös erziehende Gespräch, das diesen Zweck erreicht, ist für die Darstellung beider Charaktere durchaus bedeutsam und für die Idee der Dichtung durchaus unentbehrlich. Und eben so unentbehrlich sind darin jene belehrenden und ergreifenden Worte Nathans, die Recha auf ihre eigene so wunderbar gefügte Rettung hinweisen:

— — — — — — eine Linie,
Ein Bug, ein Winkel, eine Falt', ein Mal,
Ein Nichts, auf eines wilden Europäers
Gesicht: — und du entkommst dem Feu'r, in Asien!
Das wär' kein Wunder, wundersücht'ges Volk?

Darum mußte der Zusammenhang der Begebenheiten, aus dem Rechas Rettung hervorgeht, locker genug gefügt sein, damit die göttliche Vorsehung durchscheine. Lessing brauchte ein solches Wunder für den religiösen Zweck seiner Dichtung, um es in jenem Gespräch so wirksam zu verwerthen; aber ich glaube schwerlich, daß er es in seiner Dramaturgie empfohlen haben würde.

Sollte ich die Charaktere des Stücks lediglich nach ihren Handlungen beurtheilen, so würde ich fragen: wo war Nathans Menschenkenntniß und

pädagogische Weisheit, als er die Daja zu Rechas Gesellschafterin machte? Und wie konnte der weltkluge Patriarch den ehrlichen Bonafides zu seinem Spion brauchen?

Nicht die Handlung, sondern die Idee ist im Nathan die Hauptsache; nicht aus jener, sondern aus dieser wollen die Charaktere des Stücks erklärt sein. Freilich soll im eigentlichen Drama die Handlung oder, wie Aristoteles gesagt hatte, der Mythus die Hauptsache ausmachen. Auch war, wie wir wissen, Lessing darin ganz einverstanden mit Aristoteles; er kannte die Mängel seiner Dichtung sehr gut und bezeichnete deshalb den Nathan nicht als eigentliches Drama oder Schauspiel, sondern als „ein dramatisches Gedicht" und die Begebenheit als „Episode".

II.

Die religiöse Motivirung der Charaktere.

Es ist leicht zu sehen, daß der Grundgedanke des Stücks den Dichter auch in der Wahl und Richtung seiner Charaktere bestimmt hat, daß die letzteren aus dem Gesichtspunkte jener Idee, die in

der Parabel von den Ringen ausgesprochen war, betrachtet und gewürdigt sein wollen. Indessen ist es nicht eben so leicht, die Sache richtig zu sehen und tiefer zu fassen, als sie gewöhnlich vorgestellt wird. Namentlich in zwei Punkten hat man die Beweggründe, welche den Dichter in der Gestaltung der Charaktere geleitet haben, durch eine zu oberflächliche und enge Ansicht verunstaltet und dadurch falsche Meinungen über das Stück verbreitet.

Es ist keineswegs zutreffend, daß in den Charakteren unserer Dichtung die drei Religionen personificirt sind oder sein wollen: im Nathan das Judenthum, im Patriarchen, der Daja, dem Tempelherrn und dem Klosterbruder das Christenthum, in Saladin, Sittah und Al-Hafi der Islam. Schon wegen ihrer Unvollständigkeit stimmt die Rechnung nicht. Wo bleibt Recha? Und Al-Hafi mit seiner Vorliebe für die Parsen, mit seiner Sehnsucht nach den Lehrern am Ganges ist schwerlich ein dem Islam gemäßer Typus. Dazu kommen eine Reihe anderer innerer Gründe, die ich später erleuchten werde, um zu zeigen, wie wenig Lessing daran gedacht hat, in seinem Nathan uns Exemplare der drei Religionen vorzuführen. Da-

mit fällt von selbst eine zweite landläufige Ansicht, die man gegen den Dichter gekehrt und mit der Hartnäckigkeit eines gepflegten Vorurtheils wiederholt hat, sie ist jener Anschuldigung ähnlich, gegen welche Lessing einst den Cardanus hatte retten wollen: es heißt, er habe das Christenthum augenscheinlich herabgewürdigt, da der beste Charakter seines Stückes den jüdischen, der schlechteste den christlichen Glauben vertrete.

Die Charaktere im Nathan sind religiös motivirt, aber nicht so, daß sie nach jener seichten, verfehlten und völlig unpoetischen Auffassung die drei Formen des monotheistischen Glaubens und deren Schattirungen in einer dem Christenthum feindlichen Absicht exemplificiren, sondern so, daß sie das Wesen der Religion, die menschliche Natur derselben in ihrem wahren Ausdruck, wie in den Zügen, die sie entstellen und trüben, verkörpern sollen. Wie die platonischen Urbilder in der Sinnenwelt, so wird das Wesen der Religion in der geschichtlichen Menschenwelt, in der Erscheinung der Volksreligionen, in dem bunten Stoff menschlicher Bildungs- und Erziehungszustände in mannichfaltigster Weise getrübt, ja dergestalt verdunkelt, daß oft nur die äußeren Zeichen

übrig bleiben: der Ring am Finger als Talisman und Schaustück, über dessen Geltung man streitet. Es handelt sich um den Unterschied zwischen echtem und unechtem Glauben, Wesen und Schein, Religion und Ring: das Thema der Parabel ist auch das Thema der Charaktere im Nathan, der Schlüssel zu ihrem Verständniß.

Das Kennzeichen des echten Glaubens ist die Läuterung, die Selbstverleugnung, die Ueberwindung der Selbstsucht, die Befreiung von den Begierden und der Welt, die sie nährt. Das Kennzeichen des unechten Glaubens ist das Gegentheil oder der Mangel dieser Läuterung: die völlige, baare oder die nur zum Theil überwundene, zum Theil noch ungetilgte Selbstsucht. Läuterung ist Umbildung, Arbeit, sittliche Wiedergeburt. Weil das Ziel erstrebt, erarbeitet, errungen sein will, sehen wir die Menschen nur auf dem Wege dahin, die einen dem Ziele näher, die anderen ferner, je nachdem die Macht der noch ungeläuterten und widerstrebenden Elemente ihrer Natur sie fesselt und zurückhält. Daher die mannichfachen Trübungen und Entstellungen, die das Wesen der Religion in der Menschenwelt nothwendig erfährt. Der echte und

unechte Glaube, jener in seiner höchsten Entwicklung, dieser in seiner niedrigsten Gestalt, bilden den äußersten Gegensatz, ihre Charaktere sind am weitesten von einander entfernt; dazwischen liegen die Mischungen beider, die sich nach dem Erziehungsgange der Religionen und Völker, nach der Natur und Gemüthsart der Individuen in einer Reihe von Charakteren abstufen. Es gibt einen Stufengang religiöser Gesittung und Charakterläuterung in den Einzelnen, wie es einen Stufengang der Religionen in der Erziehung des Menschengeschlechts gibt, und es ist sehr wohl möglich, daß der Einzelne durch sein eigenstes Streben und seine persönlichen Schicksale über die Schranken seiner Volksreligion emporsteigt und als Mensch höher steht, denn als Genosse seines Volks. Ohne solche Ausnahmen, solche vom Gängelband der Gesammterziehung unabhängige Fortschritte Einzelner wäre die Entwicklung des Ganzen nicht möglich. Lessing hatte diesen Punkt auch in seiner Erziehung des Menschengeschlechts wohl ins Auge gefaßt. Hier zeigte er uns die Religion im Stufengange der Menschheit, in seinem Nathan zeigt er sie in einer Stufenleiter von Charakteren, die von den geoffenbarten Religionen

erzogen sind, den Glaubenskrieg um die Weltherrschaft vor sich sehen und in ihrer eigenen Gemüthsart, in dem, was sie sind oder nicht sind, den Stufengang der Glaubensläuterung darstellen.

III.
Der Patriarch.

In diesem dramatischen Gemälde religiöser Charaktere darf auch das völlige Gegentheil der echten Religion nicht fehlen, sie tritt durch ihren Contrast in das deutlichste Licht, die Wahrheit erhellt aus ihrem Gegentheil, denn sie ist „index sui et falsi". Unsere Dichtung braucht einen Charakter, der ohne jede Spur der Glaubensinnigkeit nur die äußeren Glaubensformen zur Schau trägt. Hier herrscht statt der Selbstverleugnung die Selbstsucht mit allen ihren weltlichen Gelüsten, der Glaube dient ihr als Werkzeug und Futter, statt sie zu verzehren, muß er vielmehr den Stoff hergeben, der sie füllt und aufbläht, auf das Ueppigste gedeihen und wuchern läßt: wir sehen den Glaubensegoismus vor uns in seinem Dünkel und Hochmuth. Es gibt eine Art schnödester Selbstsucht,

die den äußeren Schein der Religion annimmt mit dem vollen Bewußtsein der Maske: ich meine die religiöse Heuchelei, die sich im Tartüffe verkörpert. Der Tartüffe kennt sich selbst, er weiß, daß er heuchelt, er thut es mit Reflexion, mit wohlüberlegter, raffinirter Absicht, er trägt die Religion als Larve, die er bisweilen abnimmt, um freier zu athmen: darum kann er entlarvt werden. Ist die freiwillige Schlechtigkeit besser als die unfreiwillige, so gibt es eine Sorte Heuchelei, die noch unter dem Tartüffe ist: wenn sich der Egoist in allem Ernst für einen Mann Gottes hält und seine Zwecke für die gottwohlgefälligen, wenn der Glaube nicht Maske, sondern gleichsam die Panzerhaut ist, worin der Egoismus wie in einer Festung wohnt, sicher, behaglich, kugelfest, selbst der Entlarvung unerreichbar, vor welcher der bewußte Heuchler immer auf der Hut und in der Angst ist. Hier entsteht die Scheinreligion wie ein natürliches Gewächs, eine Art geborener, naiver Heuchelei, ein Glaubenszustand, der die Selbsterkenntniß völlig verdunkelt und die schlimmste Art der Selbsttäuschung ausmacht. Leute solcher Verfassung reden nicht blos unwahr, sie *sind* es von der Wurzel aus und

befinden sich im Zustand der chronischen Lüge. Ein Typus dieser Art Glaubensfalschheit und Heuchelei ist der Patriarch in unserer Dichtung, dessen Vorbild, wenn überhaupt von einem solchen geredet werden darf, nicht Goeze in Hamburg, sondern eine historische Person aus der Zeit der Kreuzzüge war, der Patriarch Heraklius von Jerusalem, berüchtigt durch eine Fülle von Lastern.

Unser Patriarch ist Heuchler durch Natur und Züchtung. Er ist im Innersten herzlos bis zur Unmenschlichkeit und gegen alle Empfindungen der Menschenliebe und Großmuth in einem Grade verhärtet, daß er vollkommen unfähig ist, sie zu verstehen oder gar von ihnen ergriffen zu werden. Er lebt unter dem großmüthigen Schutze Saladins und hat dem Sultan gegenüber die Miene der Unterwürfigkeit, aber heimlich sinnt er ihm Verrath und Meuchelmord; er weiß, daß Saladin dem gefangenen Tempelherrn Leben und Freiheit geschenkt, aber nach des Patriarchen Absicht soll der Tempelherr eben diese Freiheit benutzen, um an Saladin zum Spion und Mörder zu werden. Denn Bubenstück vor Menschen ist nicht auch Bubenstück vor Gott. Er hört von einem Christenkinde, das ein Jude auf-

gezogen, als ob es sein Kind wäre; das Kind war eine Waise, der Jude ist ihm der liebevollste Vater geworden; aber in dieser rührenden Begebenheit sieht der Patriarch nichts als einen Seelenraub, eine Verführung zur Apostasie, eine Rettung zum ewigen Verderben; es wäre in seinen Augen besser gewesen, der Jude hätte das Kind im Elend umkommen lassen. Taub gegen jeden rührenden Zug der Menschenliebe und Barmherzigkeit, bleibt er bei seinem Spruch: „Thut nichts, der Jude wird verbrannt!"

Dabei regt sich in seiner Seele auch nicht von fern ein leises Gefühl der Menschlichkeit, das er etwa nothgedrungen dem strengen Gesetz seiner Kirche opfern müßte. Es wäre darin doch eine Art Selbstverleugnung. Nein, er fühlt nur seine Macht, seine Würde, die ihm wohl thut, und ebenso wohl thut es ihm, zu verdammen. Er sagt und wiederholt seinen Verdammungsspruch ungerührt, wie ein Automat, den nur das Triebwerk der Kirche in Bewegung setzt, und als solcher möchte er erscheinen, als solcher erscheint er sich selbst: „Mich treibt der Eifer Gottes lediglich. Was ich zu viel thu', thu' ich ihm!"

Wäre er in der That dieses blinde Werkzeug, so möchte die blinde Unterwerfung noch ein Zeichen jener Selbstverleugnung sein, welche die Kirche groß gemacht hat. Von dieser Selbstverleugnung ist nichts in ihm, weder von ihrer Demuth noch von ihrem Stolz. Seine persönlichen Interessen sind ihm die Hauptsache, für diese ist er fortwährend besorgt und im Stillen auf der Lauer mit jener unheimlichen, spionirenden Neugierde, die ein constanter Zug pfäffischer Herrschsucht ist und sich überhaupt bei solchen Charakteren einfindet, welche die Sucht haben, zu profitiren. Wer vor allem seinen Nutzen bedenkt, spähend, ob nicht irgendwo irgendwas für ihn abfällt, der kümmert sich um alles, sucht seinen Profit bei jeder Gelegenheit und verlegt sich darum nothwendig auf das Ausspüren der Dinge, damit er ja nichts versäume. Schon dies allein macht im widerlichen Sinne des Worts neugierig. In der guten Stadt Jerusalem geschieht nichts, das diesem Patriarchen lange verborgen bleibt; er hat sogar die Feldzugspläne des Sultans ausspionirt und schon das Briefchen bereit, das sie dem Könige von Frankreich verrathen soll. Halb verwundert, halb ironisch sagt der Klosterbruder:

Ich hab' mich oft gewundert,
Wie doch ein Heiliger, der sonst so ganz
Im Himmel lebt, zugleich so unterrichtet
Von Dingen dieser Welt zu sein herab
Sich lassen kann. Es muß ihm sauer werden.

So hat er, wie sich der Klosterbruder sehr bezeichnend ausdrückt, die Veste „ausgegattert", wo der Vater Saladins die Schätze hütet; so möchte er um jeden Preis wissen, warum der Sultan den Tempelherrn begnadigt; und die Geschichte vom Christenkinde im Hause des Juden ist ihm ein Problem, dem er tiefer auf die Spur zu kommen suchen muß.

Er haßt den Sultan, dessen Herrschaft ihm natürlich so angenehm nicht ist, als die eines christlichen Königs, und er sucht durch Verrath und Meuchelmord seine Herrschaft los zu werden. Dies aber hindert ihn nicht, bei dem Sultan Schutz zu suchen gegen den Juden, der ein Christenkind in seinem, vielleicht in keinem Glauben erzogen. Er wird dem Sultan leicht begreiflich machen, wie nützlich das Glauben für den Staat, und wie gefährlich das Gegentheil ist. So gilt ihm der Glaube als ein unterwürfiges Mittel der Macht, ein gefügiges Werkzeug der Herrschsucht, und er selbst

ist zuletzt nichts als ein solcher williger Diener, der sich der Macht beugt, gleichviel welcher, die ihm gefährlich werden könnte, sich ihr beugt, wenn sie ihm auch noch so verhaßt ist. Kaum hat er gehört, daß der Tempelherr zu Saladin gerufen ist, so ändert er den Ton. Und überaus charakteristisch ist, was Lessing ihn sagen läßt:

> O, o! — Ich weiß, der Herr hat Gnade funden
> Vor Saladin! — Ich bitte meiner nur
> Im besten bei ihm eingedenk zu sein.

Man sieht, er würde kriechen, wenn der Sultan vor ihm stände.

Dieser Patriarch hat nicht die mindeste Anlage zu einem Märtyrer. Er wird sich wohl hüten, sich jemals preiszugeben. Auch seine Unduldsamkeit und sein Fanatismus reichen nur so weit als seine Selbstsucht. Er fühlt sich höchst ehrwürdig und höchst behaglich in seinem Pomp, wie er daherkommt von einer Krankencommunion; man sollte ihn erst sehen nach Hofe sich erheben. Und wie er selbst grundzufrieden ist mit seinem Dasein, so ist dieser Zug der Selbstzufriedenheit in seinem Gesichte stehen geblieben als freundliches Grinsen. Er hat sich den

Glauben wohl bekommen lassen, und wir brauchen zu seiner Charakteristik eigentlich nur die paar Worte: „Der dicke, rothe, freundliche Prälat!“

Aber man suche solche Charaktere, wie der Patriarch einer ist, nicht blos bei den Prälaten, wo die Auslese nicht klein sein mag, sondern überall da, wo allgemeine Zwecke, es seien religiöse oder politische, es seien Zwecke des Ganzen oder einer Partei, von einzelnen zu ihrem Vortheil ausgebeutet werden. Hier ist die Auswahl am größten, und der Typus ist in den verschiedensten Formen immer derselbe. Wenn sie die Macht haben diese Leute, so kann man sicher sein, der Jude wird verbrannt; und so lange die Macht beim Saladin ist, den sie heimlich hassen, kann man sicher sein, daß sie mit ihrer Ergebenheit gleich bei der Hand sind: „Ich bitte meiner nur im Besten bei ihm eingedenk zu sein!“

IV.

Daja.

In dem Patriarchen ist der Glaubensdünkel und Glaubensegoismus blos Dünkel und Egoismus,

baar jeder Art der Frömmigkeit und Selbstverleugnung. Doch wäre es menschenunkundig zu meinen, daß der Glaubensdünkel, so beschränkt und unecht er ist, jeder bessern Form und Regung vollkommen unfähig sei. Die Menschen machen sich ihren Glauben nicht, sie empfangen ihn mit kindlichem Gemüth, unter dem Eindruck des Besten und Edelsten, das ihnen zu Theil werden kann: die Ueberzeugung, den besten Glauben zu haben, ist darum eine unwillkürliche Mitgift der religiösen Erziehung. Auf diesem Wege entsteht leicht eine Glaubenseinbildung, die in befangenen und unerfahrenen Naturen bis zum Hochmuth und Dünkel steigt und sich Andersgläubigen gegenüber gern in die Brust wirft. Die Religion wird wie ein Besitz angesehen, auf den man sich etwas einbildet, mit dem man Staat macht, wie mit einem kostbaren Ringe. Das ist ohne Zweifel eine sehr niedrige Art religiöser Bildung, aber sie ist, wenn man die menschliche Natur bedenkt, nicht durchaus falsch, sie ist nur stehen geblieben in den ersten, unmündigen Anfängen religiöser Entwicklung, wo dem Glauben der Verstand und die Einsicht fehlt: es ist die kindische, unmündige, ordinäre Form der Frömmigkeit, in ihrer

Art ganz wahr und aufrichtig, sie weiß es wirklich nicht besser und handelt, so gut sie es versteht. Was hier dem Herzen fehlt, ist weniger der gute Wille als jene Einsicht, ohne welche auch der beste Wille unrichtig und verblendet handelt. Es ist die nicht der Weisheit, sondern dem Wahn conforme Liebe.

Ein Typus dieser sehr gewöhnlichen und darum sehr verbreiteten Form des Glaubens ist in unserer Dichtung die Daja. Zwei Triebfedern sind es, die sie bestimmen: ihre Liebe zu Recha, für die sie alles zu thun bereit ist, sie würde deren Tod nicht überlebt haben und hängt an dem ihr anvertrauten Kinde mit aller Treue und Hingebung; zugleich hält sie fest an dem Glauben, den sie weniger erlebt als gelernt hat: daß nur in ihrer Religion die Menschen selig werden können. So wird ihre Liebe für Recha zur Angst um deren Seelenheil. Das Christenkind ist als Judenkind groß geworden, und wenn Daja sie nicht bei Zeiten rettet, so ist sie ewig verloren. Dieser Gedanke läßt ihr keine Ruhe und bekümmert die gute Person ganz ernstlich. Ihr Mann war ein Kreuzfahrer, der mit Barbarossa in das gelobte Land kam und mit dem Kaiser zugleich sein Leben

verlor. Jetzt ist sie Dienerin im Hause des Juden, sie empfindet diesen ihren gegenwärtigen Stand wie ein Mißverhältniß, in dem sie lebt, und gefällt sich in dieser Empfindung:

„Meint Ihr etwa (bemerkt sie dem Tempelherrn),
Ich fühle meinen Werth als Christin nicht?
Auch mir ward's vor der Wiege nicht gesungen,
Daß ich nur darum meinem Ehgemahl
Nach Palästina folgen würd', um da
Ein Judenmädchen zu erziehen."

Jener alleinseligmachende Glaube, dessen sie sich rühmt, ist ihr angelernt und anerzogen mit den Sitten der Heimath; es ist der Glaube, in dem sie sich heimisch fühlt, weniger aus innerem Bedürfniß als aus überkommener Gewohnheit, und es ist von dem Dichter wohl angebracht, daß er die gute Frau Heimweh haben läßt. Sie ist der Kinderschule nie entwachsen, und die Krone ihrer späteren Lebenserfahrungen reicht nicht höher als:

Es war
Mein lieber Ehgemahl ein edler Knecht
In Kaiser Friedrichs Heer.

Innere Erlebnisse, welche den Glauben auf die Probe stellen, ihn bestätigen oder läutern, hat sie keine

gehabt, auch nicht die Fähigkeit zu solchen Erlebnissen; Welt- und Menschenerfahrung haben sie nicht veredelt, der Sinn für das Echte im Menschen ist ihr nicht aufgegangen. So ist ihr Glaube ohne alle Menschenkenntniß geblieben. Sie sieht nicht, welch ein Geschöpf diese Recha in der Hand dieses Juden geworden, sie sieht nur das Christenkind in der Hand eines Juden.

In einem solchen Gemüth kommt die Selbstverleugnung nicht über die Schranken hinaus, welche Unverstand und Eitelkeit ihr setzen. Aus Liebe will sie Recha retten und fühlt nicht, daß dieser die Trennung von Nathan das Herz bricht. Auch ist es für eine so gläubige Christin etwas verdächtig, daß sie Recha vor dem Juden bewahren will durch die Ehe mit dem Tempelherrn! Es gibt also einen Fall, in dem der Glaube dieser Daja so tolerant wird, daß er sich über christliche Ordensgelübde hinwegsetzt: wenn es gilt, ein Pärchen zu machen!

Und ich habe sie wirklich im Verdacht, daß ihre Selbstliebe noch immer ebenso groß ist als ihre selbstverleugnende Liebe zu Recha, daß ihre kleinen Interessen auch dabei ihre Rechnung finden. Was hat

sie denn in dem Hause des Juden so lange gehalten und ihr ängstliches Gewissen immer wieder beschwichtigt und stumm gemacht? Nathan kennt die Daja besser als sie ihn. Wie sie von ihrem Gewissen redet, spricht er von Geschenken:

> Daja, laß
> Vor allen Dingen dir erzählen —
> was in Babylon
> Für einen schönen Stoff ich dir gekauft.
> So reich, und mit Geschmack so reich! Ich bringe
> Für Recha selbst kaum einen schönern mit.

Und wie sie ihr Gewissen nicht länger betäuben kann, fährt Nathan fort:

> Und wie die Spangen, wie die Ohrgehenke,
> Wie Ring und Kette dir gefallen werden,
> Die in Damaskus ich dir ausgesucht,
> Verlanget mich zu sehen.

Ich bin überzeugt, sie werden ihr sehr gefallen, und das schöne Kleid wird ihrer Eitelkeit eben so wohl thun, als daß ihr lieber Ehgemahl ein edler Knecht in Kaiser Friedrichs Heer gewesen.

Ihr wärmster Wunsch ist, Recha in ihren Glauben und ihr Vaterland nach Europa zurückzuführen. Aber auch dabei ist ihr eigenes Interesse nicht ver-

gessen. Das letzte Wort, das sie dem Tempelherrn zuruft, nachdem sie diesem das Familiengeheimniß Rechas verrathen, enthüllt ihre Wünsche: „Wenn Ihr aber dann sie nach Europa führt, so laßt Ihr mich doch nicht zurück?"

So ist ihr Glaube wie ihre Liebe zur Hälfte Selbstliebe, und wenn wir sie mild beurtheilen, so nehmen wir sie, wie Recha sie der Sittah schildert:

Meine gute böse Daja kann
Das wollen, — will das können. — Ja, du kennst
Wohl diese gute böse Daja nicht?
Nun, Gott vergeb' es ihr! — belohn' es ihr!
Sie hat mir so viel Gutes, — so viel Böses
Erwiesen!

V.

Der Tempelherr.

Der Glaubensdünkel nährt den Egoismus, weil er ihm wohlthut, und unter dieser Bedingung kann die Selbstverleugnung nicht groß werden. Heben wir diese Schranke auf, welche das lautere Streben drückt und verkümmert, damit das uneigennützige Herz sich in seiner vollen Stärke entfalte. Setzen

wir zunächst an die Stelle der Glaubenseitelkeit ihr Gegentheil: einen Charakter, der sich innerlich davon befreit hat, dem der Glaubensdünkel höchst ungereimt, höchst verwerflich erscheint, der die ganze Kraft eines uneigennützigen und großdenkenden Herzens und zugleich die leidenschaftlichste Verachtung dawider erhebt. In dieser leidenschaftlichen Verachtung liegt die Gefahr. Den Glaubenswahn verachten, ist der Stolz, ihn nicht zu haben. Dieser Stolz ist auch eitel, auch unreif und menschenunkundig. Es ist der Stolz des Freigeistes, der sich empört über die Unduldsamkeit und den Fanatismus der Menschen, und der in dieser Empörung sich selbst bis zur Unduldsamkeit und zum Fanatismus versteigt. Der Widerspruch dieser sehr verbreiteten Geistesart liegt am Tage. Lessing kannte ihn wohl und war selbst davon ganz frei, er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker. Der hitzige Freigeist dünkt sich unendlich besser, als die im Glaubensdünkel Befangenen, die er verachtet und besonders darum verachtet, weil jeder von ihnen sich unendlich besser dünkt, als der Andersgläubige. Mit diesem Gegensatz sind wir offenbar wenig gebessert. Und wo die Freigeisterei, aus einem reinen Triebe ent-

standen, diese Wendung nimmt, da ist die Schranke, an der die Kraft der Selbstverleugnung zu Schanden wird und sich in ein falsches Selbstgefühl verkehrt.

Ein wohlgetroffener und dramatisch belebter Typus dieser Geistesart ist der Tempelherr. Sein Stand hat ihm die Fesseln angelegt, die er mit Widerstreben trägt und zuletzt innerlich abwirft; die Glaubenskriege, in denen er lebt, haben ihn den Glaubenshaß erfahren lassen; der Geist, der sich in seinem Orden zu verbreiten anfängt, begünstigt die Glaubensindifferenz, die er innerlich annimmt und leidenschaftlich ausbrechen läßt, wo er den Glaubenswahn trifft oder voraussetzt. Wo könnte dieser stärker sein, als bei dem Volk, das in seiner Glaubenseinbildung sich das auserwählte der Erde zu sein dünkt? Daher seine leidenschaftliche Judenverachtung. Das Wort, das er ungerechter und unkundiger Weise auf Nathan gemünzt hat, paßt genau auf ihn selber: „Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten".

Doch sind diese Züge in der Individualität des Tempelherrn so wohl angelegt und gerechtfertigt, daß man sie nicht anders erwartet, kaum wünscht. Seine Erlebnisse haben ihn nur mit den Schattenseiten

der Religionen bekannt gemacht, sie haben ihn nur bis zu dieser leidenschaftlichen Abneigung gegen die religiöse „Menschenmäkelei" kommen, sie haben ihn nicht tiefer blicken lassen; er ist noch jung und nach Art der Jugend schnell entschlossen, ganz zu verwerfen, was ihm als ungerecht oder ungereimt von einer Seite her einleuchtet. Ein unverdorbenes, leidenschaftliches Herz, eben so schnell und entschieden in seiner Liebe wie in seinem Haß! Wie könnte es anders sein? Er ist, wie Nathan sagt:

> Ein Jüngling, wie ein Mann. Ich mag ihn wohl,
> Den guten, trotz'gen Blick! den drallen Gang!
> Die Schale kann nur bitter sein: der Kern
> Ist's sicher nicht.

Der Patriarch und Daja sind ordinäre Typen, die man zu Dutzenden findet; der Tempelherr ist eine seltene Natur. Er hat einen Zug, den er mit seinem Dichter theilt, und der, so einfach er ist, dem Menschenkenner höchst selten unter Menschen begegnet: er ist ganz wahr, er will nur scheinen, was er innerlich ist, und selbst seine Blendungen sind so offen und aufrichtig in ihrer Art, daß sie bald der bessern Einsicht weichen. Und wenn wir den Glaubenszwang bei Seite lassen, der übrigens

die Templer wenig beengt hat, so paßt auch der weiße Mantel mit dem rothen Kreuz vortrefflich zu seiner Natur. Die großen menschlichen Züge, welche den Orden gewaltig gemacht haben, entsprechen ganz seinen persönlichen Neigungen: der Heldenmuth, die Todesverachtung, die Weltentsagung! Er ist in diesem Sinn ein echter Tempelherr. Gleich seinen ersten Worten im Gespräch mit dem Klosterbruder ist dieser Charakter, dem die Entbehrung leicht wird, der sich in der Weltentsagung frisch fühlt, so eigenthümlich aufgeprägt, daß, so oft ich mir den Tempelherrn vorstelle, diese Worte mir einfallen:

Ja, guter Bruder, wer nur selbst was hätte!
Bei Gott! bei Gott! ich habe nichts. —

Und wie er das Pilgermahl ablehnt, das der Klosterbruder ihm anträgt:

Wozu?
Ich habe Fleisch zwar lange nicht gegessen;
Allein was thut's? Die Datteln sind ja reif.

Die frühe Weltentsagung macht ihn ernst, abgeschlossen, unzugänglich. Ein Jüngling, für den die Welt keine Reize, keine Güter hat! Eine solche Weltentfremdung bei einem so leidenschaftlichen Em-

pfinden! Wie kann es da anders sein, als daß er leidenschaftlich die Welt von sich stößt, sich gern der Einsamkeit hingibt, die Menschen meidet, reizbar ist gegen jede zudringliche Berührung, mitten im Vollgefühl der Jugend von einem Lebensüberdruß und einer Neigung zur Schwermuth beschlichen wird? An einigen Stellen wird durch ein hingeworfenes Wort diese Stimmung erkennbar. Wie ihn der Klosterbruder vor den Datteln warnt, die melancholisches Geblüt machen, weist er ihn mit der Bemerkung zurück: „Wenn ich nun melancholisch gern mich fühlte?" — Und wie er Nathans Dankbarkeit loswerden will, sucht er seine That werthlos zu machen mit einer Wendung, die ich zwar keineswegs für das Motiv seiner Handlung, aber auch nicht für eine bloße Erfindung halte. Er sagt:

> Mein Leben war mir ohnedem
> In diesem Augenblicke lästig. Gern,
> Sehr gern ergriff ich die Gelegenheit,
> Es für ein andres Leben in die Schanze
> Zu schlagen: für ein andres — wenn's auch nur
> Das Leben einer Jüdin wäre.

So würde der Tempelherr nicht sprechen, wenn er noch nie das Leben als Last empfunden hätte. Es

ist in diesem Jünglinge ein starker Hang zur Menschenverachtung, zu der Menschenverachtung, deren innerster Grund zurückgedrängte Liebe ist, die sich vor dem Unwerthe der Menschen verschließt.

Aus dieser Charakterstimmung des Tempelherrn erklären sich seine Handlungen. Es ist begreiflich, daß er die Daja, die wirklich zudringlich ist, schnöde behandelt; daß er Nathan, der es nicht ist, für zudringlich hält und seine Judenverachtung an ihm ausläßt; daß er gegen das Ansinnen des Patriarchen, der ihm ein feiges Bubenstück zumuthet, in Empörung aufbraust; daß ihn die Seelengröße Nathans, wie er sie erkennt, ganz überwältigt; daß bei dem Anblicke Rechas dieses glühende und gewaltsam verschlossene Herz plötzlich ergriffen wird und in der feurigsten Leidenschaft auflodert.

Die grundsätzliche Menschenverachtung ist nie gerecht, und es gibt ein sicheres Zeichen, daß sie falsch ist; denn sie ist allemal mit einem übertriebenen Selbstgefühl verbunden, entweder als ihrer Ursache oder als ihrer Wirkung. Sie thut dem Selbstgefühl wohl, und der in der Menschenverachtung unwillkürlich empfundene Kitzel gehört zum

Geschlechte des Egoismus. Eine solche jugendlich entschlossene Menschenverachtung, wie die des Tempelherrn, verfehlt das richtige Maß in zwei Punkten: sie hat zu viel Selbstgefühl und zu wenig Menschenkenntniß. Er denkt: sie sind alle Egoisten, sie sind es selbst da, wo sie es am wenigsten sein sollten, in ihrer Religion, gerade hier sind sie es am meisten, und die schnödesten von allen sind die Juden, die von ihrer Religion selbst verpflichtet werden, Egoisten zu sein, sie sind es, welche die Menschenmäkelei zuerst getrieben, zuerst das auserwählte Volk sich nannten, zuerst den Glaubensdünkel hatten, nur ihr Gott sei der rechte Gott. Damit ist das Judenthum als solches von dem Tempelherrn verworfen und zugleich alle, die diesen Namen führen; er urtheilt, wie die Scholastik seines Zeitalters: die Gattungen sind die Dinge.

Daß Nathan, der ihn anredet, ein Jude ist, reicht hin, um ihm mit der betontesten Wegwerfung zu begegnen. Und wie nun der Tempelherr in dem Gespräche mit Nathan enttäuscht wird, wie ihn diese Enttäuschung innerlich trifft und ihm das Herz öffnet, ist für beide gleich ausdrucksvoll und charakteristisch. Diese Wendung ist einer der ergreifendsten

Momente der Dichtung. Das Benehmen des Tempelherrn ist auf den glaubenseiteln, gewinnsüchtigen, mit einem Worte gemeinen Juden gemünzt, den er im Sinn hat. Denn in seinem Sinn ist einer wie alle. Er läßt ihn unbarmherzig eine Reihe von Demüthigungen empfinden bis zum verächtlichsten Hohn. Nathan kommt, um ihm zu danken. Da er den Dank des Juden verschmäht, so bittet dieser den Tempelherrn, wenigstens seine Dienste zu brauchen, er sei ein reicher Mann. Aber der reiche Jude ist im Sinn des Tempelherrn ohne weiteres auch der habsüchtige und niedrig geizige. Und diese bloße Vorstellung, die er sich macht, ist ihm genug, um den Juden, der vor ihm steht, mit der Verachtung zu behandeln, die dem Geizhalse gebührt. Vielleicht werde er ihn beim Wort nehmen, sich einen neuen Mantel von ihm — nicht schenken lassen, sondern borgen; doch brauche Nathan nicht zu erschrecken, es sei noch lange nicht so weit, noch sei ihm der neue Mantel nicht nöthig, der alte habe nur eine schadhafte Stelle, den Brandfleck, den er bekommen, als der Tempelherr die Tochter des Juden durch das Feuer trug. Das ist eine unverdiente, fast boshaft ausgesuchte Erniedrigung, und wenn Nathan

sie hinnimmt, so sollten wir meinen, er sei mit dem Tempelherrn quitt.

Nathan erwidert nichts auf die Kränkung. Nur von der Absicht erfüllt, ihm zu danken, demüthigt er sich selbst tief vor dem Tempelherrn. Er dankt dem Brandfleck, auf den er sich herabneigt, um ihn zu küssen; er bittet um Verzeihung, daß er mit einer Thräne den Mantel benetzt habe, er bittet um die Gunst, seiner Tochter den Mantel zu schicken, damit auch sie dem Brandfleck danken könne.

Auf die Demüthigung, die Nathan vom Tempelherrn erfährt, antwortet er mit einer noch größern freiwilligen Demüthigung. In seiner Vorstellung sieht der Tempelherr den eigennützigen Juden, der schon über die entfernte Aussicht erschrickt, Zeug zu einem Mantel borgen zu sollen; — vor sich sieht er ein Bild der größten Selbstverleugnung. Dieser Eindruck, der seine Vorstellung kreuzt und verwirrt, bringt ihn außer Fassung; er erfährt eine Enttäuschung, die ihn beschämt und entwaffnet. Ein gemeiner Jude ist Nathan nicht, doch immer einer aus dem Volk, das sich für auserwählt hält. Diese Scheidewand sieht der Ritter noch zwischen sich und dem Juden.

Nathans Auge durchschaut den Tempelherrn, er erkennt in ihm den Edelmuth, der bis zur Selbstverleugnung geht, verdunkelt durch den Stolz, der sich leicht bis zur Selbstüberhebung steigert. In diese Züge läßt er den Tempelherrn blicken. Er bekennt, daß er ihm die edelsten Beweggründe zutraut, und zugleich gibt er ihm zu verstehen, wie thöricht die Selbstüberhebung:

Mittelgut, wie wir,
Find't sich hingegen überall in Menge;
Nur muß der eine nicht den andern mäkeln,
Nur muß der Knorr den Knubben hübsch vertragen,
Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Daß es allein der Erde nicht entschossen.

Diese Worte sind nicht ohne persönliche Beziehung. Die Menschenmäkelei, die Nathan rügt, die Hinweisung auf den unberechtigten Tugendstolz, der leise darin anklingende Vorwurf bringt den Tempelherrn auf sein Thema. Er antwortet mit dem offenen Vorwurf des Glaubensstolzes, dessen größte Schuld die Juden tragen; sie sind den Völkern damit vorangegangen, sie haben diesen Stolz auf Christen und Muselmänner vererbt, die unselige Saat ist aufgegangen in den Kreuzzügen, deren

fromme Raserei der Tempelherr verabscheut. Sein ganzes Herz ergießt sich in die Worte:

> Ihr stutzt,
> Daß ich, ein Christ, ein Tempelherr, so rede?
> Wann hat und wo die fromme Raserei,
> Den bessern Gott zu haben, diesen bessern
> Der ganzen Welt als besten aufzudringen,
> In ihrer schwärzesten Gestalt sich mehr
> Gezeigt als hier, als jetzt? Wem hier, wem jetzt
> Die Schuppen nicht vom Auge fallen ... Doch
> Sei blind, wer will! — Vergeßt, was ich gesagt,
> Und laßt mich!

Auf dieses Wort läßt Nathan die Scheidewand fallen, und beide finden sich in derselben Gesinnung reiner, vom Glaubensegoismus freier Menschenliebe vereinigt.

Die Läuterung ist im Tempelherrn noch lange nicht vollendet; sie kämpft mit den Wallungen der Leidenschaft, die ihn jetzt verschlossen bis zur Härte, jetzt vertraulich bis zur Hingebung, bald wieder mißtrauisch bis zum Argwohn und argwöhnisch gegen den Freund bis zur Verfolgung machen. Aber seine edle Natur bricht durch, sie erkennt die Verirrung, womit die Leidenschaft sie verblendet hat, und findet wieder den Weg zu sich selbst. Er wird noch oft

irren, aber der Irrthum wird ihn bessern. Selbst über den Glaubensdünkel wird er menschenkundiger und milder urtheilen lernen. Am Ende ist es weniger der Glaube, der egoistisch macht, als der Egoismus, der den Glauben ansteckt und darum auch den Glaubensdünkel überlebt. Wenigstens eine Erfahrung dieser Art hat der Tempelherr an sich selbst machen können. Der menschliche Egoismus nährt sich von allen Leidenschaften, und wer ihn nur in der Gestalt des Glaubens besiegt hat, der ist nicht einmal sicher, ihn auch nur in dieser Gestalt besiegt zu haben.

VI.

Der Klosterbruder.

Die Selbstverleugnung des Tempelherrn ist befangen in den Schranken einer leidenschaftlichen Welt- und Menschenverachtung; er wirft sich innerlich dem selbstsüchtigen Glaubensstolz entgegen, den er in den Religionen der Welt herrschen sieht: hier entsteht seine Menschenverachtung, die seinen Stolz erzeugt, aus dem die Selbstüberhebung entspringt, die ihn unwillkürlich befällt und mit seiner Selbstverleugnung streitet.

Nehmen wir der Selbstverleugnung diese Schranke, die sie drückt und verdunkelt; setzen wir an die Stelle der Selbstüberhebung deren äußerstes Gegentheil, die Selbstverkleinerung, die am liebsten ganz in das Unscheinbare sich verlieren möchte: einen Charakter der demüthigsten Art, einen der Geringen, die sich selbst nicht klein, nicht gering genug sein können, die am liebsten fern von den Menschen in der verborgensten Einsamkeit leben, die unter den Menschen am liebsten nur dienend und gehorchend sein wollen. Wir haben in unserer Dichtung den unentbehrlichen und wohlgetroffenen Typus dieser Art im Klosterbruder.

Er hat auch in den Kreuzzügen gedient, nicht als Ritter, sondern als Reitknecht, und vor achtzehn Jahren das Kind Assads, seines Herrn, als dieser Gaza vertheidigen mußte, dem Juden Nathan überbracht. Zu sanft für den Glaubenshaß und zu friedliebend für das wilde Kriegstreiben, ist der Reitknecht ein Eremit geworden, er hat in einem einsamen Gotteshäuschen bei Jericho gelebt, bis ihn arabische Räuber von dem stillen Plätzchen vertrieben. Jetzt ist er Laienbruder im Kloster von Jerusalem und wartet, bis eine Einsiedelei auf

Tabor frei wird, die ihm der Patriarch versprochen. Unterdessen muß er thun, was der Patriarch ihm befiehlt. „Ich verlange des Tags wohl hundertmal auf Tabor, denn der Patriarch braucht mich zu allerlei, wovor ich großen Ekel habe!“ Was auch soll er diesem Patriarchen nicht alles thun: den Tempelherrn aushorchen, den Juden mit dem Christenkinde ausspähen, allerhand Kundschafterei treiben, die der Patriarch für seine Zwecke braucht! Er wird ein Werkzeug der schlimmsten Neugierde, ein Spion werden, wenn er sich brauchen läßt. Gehorsam und dienstwillig ist unser Bonafides gewiß, aber nicht so blind und einfältig, als der Patriarch ihn wähnt. Er ist menschenkundig genug, um den Patriarchen vollkommen zu durchschauen, zu lauter, um den schlechten Zwecken desselben zu dienen, zu fein, um so fein und so klug zu sein, als jener ihn haben möchte. Es gelingt ihm nichts, was der geistliche Herr ihm aufträgt, weil er sich nichts davon gelingen lassen will:

Ja, ja! er hat schon Recht, der Patriarch!
Es hat mir freilich noch von alle dem
Nicht viel gelingen wollen, was er mir
So aufgetragen. — Warum trägt er mir

Auch lauter solche Sachen auf? — Ich mag
Nicht fein sein, mag nicht überreden, mag
Mein Näschen nicht in Alles stecken, mag
Mein Händchen nicht in Allem haben. — Bin
Ich darum aus der Welt geschieden, ich
Für mich, um mich für Andre mit der Welt
Noch erst recht zu verwickeln?

Der Klosterbruder hat die Welt gerade genug kennen gelernt, um zu wissen, was pfäffische Herrschsucht heißt. Wenn er vom Patriarchen sagt: „Es muß ihm sauer werden, in Dingen dieser Welt so unterrichtet zu sein,“ so trifft er mit diesem feinen Worte beides, den selbstsüchtig weltlichen Sinn des Prälaten und dessen frommes Gethue. Er kennt die pfäffische Herrschsucht weit besser, als der Tempelherr, der sich so heftig dagegen ereifert. Diesen hindert die leidenschaftlichste Abneigung nicht, den Patriarchen aufzusuchen, um sich gegen Nathan von ihm berathen zu lassen. „Ihr den Patriarchen?“ sagt der Klosterbruder, „ein Ritter einen Pfaffen?“ Und wie der Tempelherr gleichsam entschuldigend antwortet: „Ja — die Sach' ist ziemlich pfäffisch,“ so gibt ihm der Klosterbruder einen exemplarischen Wink, der zeigt, wie tief er in das Pfaffenthum geblickt hat:

Gleichwohl fragt der Pfaffe
Den Ritter nie, die Sache sei auch noch
So ritterlich.

Bei dem Klosterbruder ist die größte Ehrlichkeit zugleich die größte Klugheit. Er will nicht, daß ihm die Aufträge des Patriarchen gelingen, und das beste Mittel, sie zu kreuzen, ist, daß er sie auf das Ehrlichste ausrichtet. Der Patriarch trägt ihm auf, den Tempelherrn auszuhorchen, ihm auf den Zahn zu fühlen. Der Klosterbruder sagt es dem Tempelherrn gerade heraus, mit der unschuldigsten Miene, unter dem Scheine der Einfalt. Er will den Tempelherrn stutzig machen, und dazu ist diese Offenheit das unfehlbarste Mittel. „Ich soll mich blos nach Euch erkunden, auf den Zahn Euch fühlen.“ Deutlicher kann er ihm nicht sagen, daß er mit einem bedenklichen Auftrage kommt. Und wie er den letzteren ausrichtet, so hört man aus jedem Worte heraus, wie wenig sein Sinn zu seinen Worten paßt. Damit er ja nicht als das gleichgesinnte, vielmehr als das widerwillige Werkzeug des Patriarchen erscheine, kann er nicht oft genug mitten in seinem Auftrage wiederholen: „sagt der Patriarch.“ Er legt alles darauf an, den Tempel-

herrn dem Plane, für den er ihn gewinnen soll, abwendig zu machen. Und wie dieser selbst das Ansinnen mit Empörung verwirft, nimmt der Klosterbruder mit erleichtertem Herzen Abschied. „Ich geh' und geh' vergnügter, als ich kam."

Gleich in den ersten Worten, die er mit dem Tempelherrn wechselt, erkennen wir den Mann, der die Handlungen der Menschen nach ihrer Gesinnung schätzt. Der Tempelherr glaubt, der Klosterbruder gehe ihm nach um eines Almosens willen, und wie er bedauert, ihm nichts geben zu können, weil er selbst nichts habe, antwortet dieser:

Und doch
Recht warmen Dank! Gott geb' Euch tausendfach
Was Ihr gern geben wolltet! Denn der Wille
Und nicht die Gabe macht den Geber.

Ihm gilt in der Religion Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Liebe als Hauptsache: in diesem Sinn ist der Klosterbruder ein echter Christ. In der Unterredung mit Nathan, den er vor dem spionirenden Patriarchen warnt, offenbart sich sein innerstes Gemüth. Der Jude hätte sich des Christenkindes erbarmt, die Waise liebevoll aufgezogen, und sollte dafür dem unbarmherzigen Glaubensrichter

verfallen? Das will dem einfach menschlichen und wahrhaft frommen Sinne des Klosterbruders nicht einleuchten, der weiß, daß in der Gesinnung allein Glaube und Christenthum leben.

Der Patriarch und der Klosterbruder, einer der höchsten unter den Würdenträgern der Kirche und einer der niedrigsten unter den Laien! Es handelt sich um das Schicksal eines Kindes: wie urtheilen sie beide entgegengesetzt! Der Prälat will das Kind lieber im Elend umkommen als von einem Juden gerettet sehen. Dagegen der Laienbruder mit seinem rührenden Ausspruch: „Kinder brauchen Liebe.“ Beide führen den Namen des Christenthums. Wer von beiden hat das Gleichniß vom barmherzigen Samariter und die Worte: „Lasset die Kinder zu mir kommen!“ wirklich beherzigt? Das Vorbild des Patriarchen in dem christlichen Gleichniß ist nicht der Samariter, sondern der Levit.

Der Klosterbruder und der Tempelherr: beide dem Glaubensfanatismus innerlich fremd und abgeneigt, der Eine ein Bild der demüthigen, der Andere ein Bild der stolzen Weltentsagung! Um wie viel erleuchteter aber ist der Klosterbruder durch seine einfache und reine Frömmigkeit, als der

Tempelherr durch seine leidenschaftliche und stolze Freigeisterei! Dieser verachtet den jüdischen Glaubensstolz und kommt dabei dem christlichen Judenhaß so nahe, daß er beim Patriarchen Rath sucht wider Nathan. Der Tempelherr sieht in dem Juden nur das Judenthum, den Religionswahn, den er verabscheut; der Klosterbruder sieht in dem christlichen Judenhaß nur den Haß im äußersten Widerstreit mit dem Vorbilde und der Herkunft des Heilandes:

Und ist denn nicht das ganze Christenthum
Aufs Judenthum gebaut? Es hat mich oft
Geärgert, hat mir Thränen gnug gekostet,
Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
Daß unser Herr ja selbst ein Jude war.

Der Klosterbruder und Nathan, der Christ und der Jude: beide darin einig, daß Selbstverleugnung und Liebe des Glaubens und der Frömmigkeit innerster Kern sind! Wie Nathan ihm erzählt, in welchem Augenblick er das Christenkind empfangen, wie eben damals sein Weib und seine sieben Söhne von den Christen erschlagen waren, wie er das Kind genommen, geküßt, Gott dafür gedankt habe: „Auf sieben doch nun schon eines wieder!" da ruft der Klosterbruder:

Nathan! Nathan!
Ihr seid ein Christ! — Bei Gott, Ihr seid ein Christ!
Ein bessrer Christ war nie!

Und Nathan erwiedert:

Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir
Zum Juden!

Indessen, so rein und echt die Frömmigkeit des Klosterbruders ist, doch hat sie etwas Gedrücktes. Er ist auf der Flucht vor der Welt, er fürchtet ihre Berührung. Seine Sehnsucht geht nach der Einsiedlerhütte auf dem Tabor, wo er dem menschlichen Treiben entrückt ist und Gott in Einsamkeit bis an sein selig Ende dienen kann. „Ich verlange des Tags wohl hundertmal auf Tabor!" Ihm ist nur wohl, wenn er mit keinerlei Dingen und Geschäften der Welt zu thun hat. Sorgfältig geht er allem aus dem Wege, womit die Welt ihn beunruhigen könnte. Er hätte so leicht verhindern können, daß der Tempelherr den Patriarchen um Rath fragt; der Tempelherr will ihm selbst die Sache anvertrauen, er ist schon im Begriff, sein Herz dem Klosterbruder auszuschütten, da fällt ihm dieser ängstlich in die Rede:

Nicht weiter, Herr, nicht weiter!
Wozu? — Der Herr verkennt mich. — Wer viel weiß,
Hat viel zu sorgen; und ich habe ja
Mich *einer* Sorge nur gelobt.

Die Welt ist ihm unheimlich, das Handeln ängstet ihn, er fühlt sich unsicher in dem Getriebe der Menschenwelt, die selbst die beste That so leicht in schlimme Folgen verkehrt. Das Gute ist hier mit dem Bösen so fein und dicht in einander gewebt, daß sich beide kaum scheiden lassen und, um das Böse nicht zu thun, man selbst vor dem Guten sich in Acht nehmen müsse:

Denn seht, ich denke so: wenn an das Gute,
Das ich zu thun vermeine, gar zu nah
Was gar zu Schlimmes grenzt: *so thu ich lieber*
Das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bei weitem nicht das Gute.

Doch wo wäre in der Welt ein Gutes ohne diese gefährliche Nachbarschaft? Da wird freilich der Klosterbruder am besten thun, sich mit der Welt gar nicht einzulassen, das praktische Leben zu fliehen und beschaulich auf dem Tabor in menschenloser Einsamkeit zu leben. Das ist *die* Weltentsagung,

welche die Welt nicht überwindet! Und hier ist der Mangel, an dem der ehrliche Bonafides leidet.

VII.

Der Derwisch.

So schwer ist es, in der Weltentsagung das Richtige zu treffen! In dem Tempelherrn stößt sie sich an dem Stolz, der ihr zu Grunde liegt, an der Leidenschaft, womit sie ergriffen wird; in dem Klosterbruder an der Demuth, aus der sie hervorgeht, und die in ihrer Flucht vor der Welt zum Kleinmuth herabsinkt. Den Tempelherrn macht die Weltentsagung schwermüthig, den Klosterbruder macht sie kraftlos: so erscheint sie in beiden gebunden und unfrei.

Es gibt eine Weltentsagung, die nicht von solchen Schranken gedrückt ist, eine vollkommen unerkünstelte, unerzwungene, naive, in der die Seele ihr volles Kraftgefühl und das Wohlsein der Freiheit empfindet. In dieser Form wird sie nur im Orient geboren; ihr glücklicher Typus in unserer Dichtung ist der Derwisch Al-Hafi.

Da ist nichts in der Welt, das diesen Derwisch

fesselt, keine Leidenschaft, die ihn bestrickt, kein Gut, das ihn lockt, kein Herr, von dem er abhängt. Er besitzt und begehrt nichts, er hat die Armuth eines Bettlers und die Unabhängigkeit eines Königs. Ein freies, von keinem Glaubensdünkel beengtes Herz, ein freier, von keiner Eitelkeit der Welt verblendeter Sinn! Was hat diesen Derwisch vermocht, sein beschauliches Leben zu verlassen und ein Mann bei Hofe zu werden, Defterdar des Sultans: — er, der Bettler, Saladins Schatzmeister? Etwa die Habsucht, die dabei gewinnen möchte? Diese unterste Leidenschaft ist dem Derwisch fremd, wie dem Klosterbruder und dem Tempelherrn, sie bleibe in unserer Dichtung dem Patriarchen und in der Welt jenen niedern Seelen, deren Zahl Legio ist, die der hochdenkende Plato auf die letzte Stufe seiner Menschenordnung gestellt hat: den Chrematistikern! Da giebt es viele, die sich zu unserem Patriarchen verhalten, wie dieser zu dem Juden mit dem Christenkinde: „Mich schaudert!" — und die unter dem Scheine entgegengesetzter Tugend innerlich eben so schlecht sind. Oder hat der Sultan in dem Derwisch vielleicht einen verborgenen Finanzminister entdeckt, wie er ihn brauchen könnte, der sich auf die Kunst

des Sparens versteht? Nein! Er hat im Derwisch nur den Derwisch gewollt, der die Tugend besitzt, nichts haben zu wollen und nichts zu behalten; er hat den Bettler gewollt, der für die Armuth am besten werde zu sorgen wissen, der seiner königlichen Freigebigkeit die vollen Segel gönnt:

Ein Bettler wisse nur, wie Bettlern
Zu Muthe sei; ein Bettler habe nur
Gelernt, mit guter Weise Bettlern geben.
„Dein Vorfahr,“ sprach er, „war mir viel zu kalt,
Zu rauh. Er war so unhold, wenn er gab;
Erkundigte so ungestüm sich erst
Nach dem Empfänger; nie zufrieden, daß
Er nur den Mangel kenne, wollt' er auch
Des Mangels Ursach wissen, um die Gabe
Nach dieser Ursach filzig abzuwägen.
Das wird Al-Hafi nicht! So unmild mild
Wird Saladin im Hafi nicht erscheinen!
Al-Hafi gleicht verstopften Röhren nicht,
Die ihre klar und still empfangnen Wasser
So unrein und so sprudelnd wiedergeben.
Al-Hafi denkt, Al-Hafi fühlt wie ich!“

Oekonomische und politische Beweggründe waren es nicht, aus denen Saladin den Derwisch zum Schatzmeister gemacht hat, es waren rein menschliche; und gerade deshalb hat sich der Derwisch zum Schatz-

meister dieses Sultans machen lassen. Ein solcher Sultan und ein solcher Defterdar! Wenn in diesem Bunde nicht die Idee der Wohlthätigkeit verkörpert wird, ganz und unverkümmert, so wird sie die Welt nie in ihrer Vollkommenheit sehen.

Al-Hafi geht den Bund mit Saladin ein, das Ideal der Wohlthätigkeit in seiner Seele: der uneigennützigste Derwisch mit dem freigebigsten Herrscher! Aber Al-Hafi ist ein zu scharfblickender und unverblendeter Geist, um sich durch ein Ideal täuschen zu lassen. Er macht sehr bald die Erfahrung, daß, um einen Staatsschatz zu verwalten, sich andere Bedingungen vereinigen müssen, als blos die Freigebigkeit des Königs und die Menschenliebe des Schatzmeisters, daß die besten Eigenschaften des Herzens sehr schlechte Factoren sind, wenn es sich um das Gesammtwohl handelt, daß sich das menschenfreundliche Ideal in Thorheit und Widersinn verkehrt, wenn man mit Geben und Wohlthun den Staatsschatz vergeudet. Was man allen abplagt, wird an einzelne verschwendet: man muß alle bedrücken, um einzelnen wohlzuthun; man muß aussaugen, um sich wieder aussaugen zu lassen. So wird der wohlthätige und freigebige König, bei Licht be-

trachtet, eine Plage der Menschen, um zuletzt eine Beute Habgieriger zu werden. „Es taugt nun freilich nichts, wenn Fürsten Geier unter Aesern sind, doch sind sie Aeser unter Geiern, taugt's noch zehnmal weniger!" Der Derwisch sieht den Widerspruch klar ein, die Thorheit, zu der ihn Saladin verführt hat:

Ei was! — es wär' nicht Geckerei,
Bei Hunderttausenden die Menschen drücken,
Ausmärgeln, plündern, martern, würgen, und
Ein Menschenfreund an Einzeln' scheinen wollen?
Es wär' nicht Geckerei, des Höchsten Milde,
Die sonder Auswahl über Bös' und Gute,
Und Flur und Wüstenei in Sonnenschein
Und Regen sich verbreitet, — nachzuäffen,
Und nicht des Höchsten immer volle Hand
Zu haben?

Diese Einsicht macht ihn unwirsch und unzufrieden mit sich selbst. „Ich Geck, ich eines Gecken Geck!" Er muß die Thorheit verdammen, der Sache den rechten Namen geben, seine Selbsttäuschung gut machen durch das offenste Bekenntniß; er ist zu wahrheitsliebend, um sich blenden zu lassen, um die erkannte Blendung zu schonen. Und doch ist in Saladins Freigebigkeit ein großes Herz, dem sich Al-Hafi

verwandt fühlt; er kann nicht anders als an der Geckerei, wie er es nennt, die gute Seite dennoch ausspüren, und daß er es thut, daß er die Thorheit, die er verwerfen muß, im Stillen noch liebt, verdrießt ihn von neuem:

Laßt m e i n e r Geckerei
Mich doch nur auch erwähnen! — Was? es wäre
Nicht Geckerei, an solchen Geckereien
Die gute Seite dennoch auszuspüren,
Um Antheil dieser guten Seite wegen
An dieser Geckerei zu nehmen!

So sind in unserem Derwisch Kopf und Herz jetzt in offenem Zwiespalt; sie waren, ehe er Defterdar wurde, in vollem Einklang. Er sehnt sich nach dem Derwisch zurück, der nichts als Derwisch war. Bald hängt das Ehrenkleid, das Saladin ihm gab, in Jerusalem am Nagel —

Und
Ich bin am Ganges, wo ich leicht und barfuß,
Den heißen Sand mit meinen Lehrern trete.

Er paßt nicht an den Hof. Selbst das einzige Vergnügen, das er leidenschaftlich liebt, das Schachspiel, wird ihm verleidet. Saladin verliert an Sittah ungeheure Summen: das möchte noch gehen,

denn Sittah spart sie, und die verlornen Schachpartien des Sultans sind an diesem Hofe die einzige heimlich getriebene Finanzwirthschaft, die noch aushilft. Aber alles heimliche Treiben ist nicht nach der Art des Derwisch, und er findet sich nur nothgedrungen in die List und das Verheimlichen der guten Sache. Aber Sittah gewinnt nicht blos das Geld zum Schein, sondern auch die Partie auf dem Schachbrett. Der Derwisch findet sie beim Spiel, Saladin hat die Partie noch nicht verloren, er braucht den König nur an den Bauer zu rücken, so bekommt der Thurm Feld, und die Partie wird gewonnen; er zeigt es dem Sultan, und dieser wirft gleichgültig das Spiel über den Haufen. Al-Hafi soll Geld schaffen, er soll bei Nathan, seinem Freunde, borgen, d. h. er soll, wie er die Sache sieht, den Freund ausplündern helfen.

Alles Schein! Freigebigkeit und Wohlthun und Schachspiel! Sittah gewinnt, Saladin verliert zum Schein. Das soll ein anderer ertragen, als der Derwisch, der den Scheinwerthen der Welt so gründlich Feind ist. Verstimmt und ärgerlich ist er schon, er ist sich schon entfremdet, er wird noch ein Menschenfeind werden, wenn er nicht bei Zeiten in sein

freies Element zurückkehrt. Und mit eins ist er auf und davon. Nur von Nathan nimmt er Abschied, am liebsten nähme er ihn mit sich in die philosophische Einsamkeit.

Es gibt Worte, die den Menschen aussprechen, so wahr und eigenthümlich kommen sie aus dem Innersten der Seele. Und wenn ich mit einem seiner Worte diesen Derwisch bezeichnen sollte, mit einem Worte, das ganz er selbst ist und das ihn mir so lebendig vorstellt, als ob ich ihn hörte, so ist es der Ausdruck seiner Sehnsucht, wie er von Nathan Abschied nimmt: „Am Ganges, am Ganges nur gibts Menschen!“

Ja, Nathan hat Recht, wenn er ihm nachruft:

Wilder, guter, edler —
Wie nenn' ich ihn? — Der wahre Bettler ist
Doch einzig und allein der wahre König!

Doch hat auch in dem Derwisch die Weltentsagung noch etwas, das sie lähmt und bei allem Kraft- und Freiheitsgefühl unpraktisch macht. In einer gewissen Rücksicht müssen wir auch diesen Typus der Weltentsagung noch neben den Klosterbruder und den Tempelherrn stellen.

Die Probe echter Selbstverleugnung ist die Weltüberwindung, nicht die Weltentfremdung. Sich der Welt entfremden heißt im Grunde die Selbstverleugnung sich leicht machen, und das ist zuletzt ein Mangel an Selbstverleugnung. Und darin, so verschieden sie sind, gleichen sich diese drei Charaktere, der Tempelherr, der Klosterbruder und der Derwisch: daß sie die Probe echter Weltentsagung nicht bestehen, daß ihre Selbstverleugnung in der Weltentfremdung befangen bleibt, daß sie die dem Menschenleben abgewendete Einsamkeit begierig aufsuchen. Der Tempelherr liebt die einsamen Wege: „Mach' mir die Palmen nicht verhaßt, worunter ich so gern sonst wandle!" Der Klosterbruder verlangt des Tags wohl hundertmal auf Tabor. Und der Derwisch ruft voller Sehnsucht: „Am Ganges, am Ganges nur gibts Menschen!"

Hier ist die Weltentsagung noch auf der Flucht vor der Welt. Und in dieser Richtung verhält sich die Menschenliebe gerade umgekehrt, als in der Körperwelt die Anziehung, die mit der Entfernung abnimmt: diese Menschenliebe wächst mit der Entfernung, sie wird erst frei in der Wüste; mitten unter Menschen, wo doch ihr eigentliches Feld sein

sollte, wird sie verstimmt, so verstimmt, daß sie leicht in ihr Gegentheil umschlagen könnte. Das ist, was der menschenkundige Nathan bei seinem Freunde fürchtet:

Al-Hafi, mache, daß du bald
In deine Wüste wieder kömmst. Ich fürchte,
Grad' unter Menschen möchtest du ein Mensch
Zu sein verlernen.

VIII.

Saladin und Sittah.

Wir wollen die Selbstverleugnung und die Weltentsagung nicht in einem Winkel der Welt, nicht in menschenscheuer Flucht, sei es nach dem Tabor oder nach dem Ganges, sondern auf der Höhe der Welt sehen, unter ihr das menschliche Treiben. Dann erst können wir dem Ausspruche Nathans ganz beistimmen: „Der wahre Bettler ist doch einzig und allein der wahre König!" Diese königliche Form der Selbstverleugnung hat ihren Typus in dem herrlichen Saladin.

Noch bevor die Dichtung ihn selbst vor unsere Augen führt, läßt sie uns des Sultans Art durch

einige Züge erkennen, die sie ihm erzählend vorausschickt. Er hat dem Tempelherrn das Leben geschenkt, weil ihn die Aehnlichkeit mit dem längst verlorenen Bruder gerührt hat: so lebendig ist in seiner Seele das Bild des Bruders geblieben, so treu hat er das Andenken an seinen Assad bewahrt! Die brüderliche Empfindung Saladins ist mächtiger, als der Haß gegen seine ärgsten Feinde. Er ist zärtlich und hingebend für die Seinigen, aufopfernd und wohlthätig für alle. „Sein Haus ist groß," sagt Nathan; der Derwisch hat es erfahren: „Und größer als Ihr glaubt, denn jeder Bettler ist von seinem Hause."

Welches anmuthige Bild gewährt uns dieser Sultan, wie er mit seiner Schwester Schach spielt, in traulichem Geplauder, mit dem Spiele kaum beschäftigt, ihr jeden Vortheil lassend, halb aus Zerstreuung, halb aus Gefallen, von ihr besiegt zu werden, aus dem Wunsch, an sie zu verlieren. Solche Verluste sind ihm willkommen. Mit vollen Händen geben, ist seine Lust. Schätze bedarf er nur, weil seine Freigebigkeit sie braucht. Erst wenn die Ebbe eintritt, kommt die Sorge, die ihn wenig drückt.

> Was fehlt?
> Was sonst, als was ich kaum zu nennen würdige?
> Was, wenn ich's habe, mir so überflüssig,
> Und hab' ich's nicht, so unentbehrlich scheint.

Nur eine Sorge quält ihn ernstlich, nur sie allein bringt ihn aus der Fassung, nicht die Ebbe im Schatz, nicht der Krieg vor den Thoren:

> Was von je
> Mich immer aus der Fassung hat gebracht:
> Ich war auf Libanon bei unserm Vater;
> Er unterliegt den Sorgen noch.

Dieses den zärtlichen Neigungen so offene Herz mag im Stillen auch seine Schicksale und Verluste erduldet haben, es hat sich männlich gefaßt und schnell wieder aufgerichtet. Es waren nur seine Verluste. Mit einem leichten Wort streift er darüber hin. Wie Sittah ihm die Königin lassen will, die sie nehmen kann, sagt Saladin: „Nein, nein, nimm nur die Königin, ich war mit diesem Steine nie recht glücklich. — Fort damit! — Das thut mir nichts!"

In Saladin erscheint die Selbstverleugnung in ihrer Größe, durch keine Schranken beengt und gedrückt. Auf der Höhe der Macht ist er bedürfniß-

los und einfach. Seine Selbstverleugnung ist gewaltig, die ganz ungekünstelte und ungezwungene Selbstbeherrschung, in der sich seine Seele mächtig und frei fühlt. Von hier kommt ihm die Kraft, Menschen zu beherrschen. Für jeden Zug in Saladin hat Lessing ein Wort gefunden, das ihn ganz und unnachahmlich ausspricht. Die Worte, die seiner unabhängigen, von den Gütern der Welt ungefesselten Seele den erhabensten Ausdruck leihen, sollen wirklich sein Wahlspruch gewesen sein:

Ein Kleid, Ein Schwert, Ein Pferd — und Einen Gott!
Was brauch' ich mehr? Wenn kann's an dem mir fehlen?

In dieser großen Natur ist nichts klein, nichts eng und schwächlich. In jedem Zuge athmet ein freies Gemüth, das befreiend wohlthut und durch keinen Schatten dünkelhafter Selbstsucht getrübt wird. Sein Sinn ist offen und empfänglich für alles menschlich Große; das Edle, wo es sich regt, wird von ihm willig und freudig willkommen geheißen als etwas ihm Verwandtes: im Derwisch die echte Uneigennützigkeit, in Nathan die tiefblickende Weisheit, in Richard Löwenherz die ritterliche Heldengröße. Da ist keine Scheidewand zwischen dem

König und dem Bettler, zwischen dem Muselmann und dem Juden, zwischen dem ritterlichen Sultan und dem ritterlichen Christenkönige. „Wenn du deinen Richard nur loben kannst!“ sagt Sittah. Und Saladin:

Wenn unserm Bruder Melek
Dann Richards Schwester wär' zu Theil geworden:
Ha! welch ein Haus zusammen! Ha, der ersten,
Der besten Häuser in der Welt das beste! —
Du hörst, ich bin, mich selbst zu loben, auch
Nicht faul. Ich dünk' mich meiner Freunde werth.
Das hätte Menschen geben sollen! das!

Und derselbe Mann, der so warm für den christlichen König empfindet, kann zum Derwisch sagen: „Al-Hafi denkt, Al-Hafi fühlt, wie ich!“

Ein solcher, für das echt Menschliche, wo es sich zeigt, tief empfänglicher Sinn erhebt sich leicht über die Vorurtheile und Befangenheiten der Menschen. Solche Schranken sind nicht für ihn. Er durchschaut die Menschen, darum braucht er sie nicht zu fürchten noch zu meiden; er gönnt jedem seine Weise; lebensvoll, wie er selbst ist, will er Leben um sich verbreiten und nähren. Die Fülle des Lebens, die Mannichfaltigkeit seiner Formen ist ihm nicht

drückend, sondern erquicklich. Er hat das Talent echter, neidloser Duldung. Das Gute in allen Formen pflegen und entwickeln, ist ihm Bedürfniß und Beruf. Ein wahrhaft fürstliches Wort, das er dem Tempelherrn sagt, ein Wort, in dem ich mir am liebsten diesen Sultan vergegenwärtige:

Bliebst du wohl bei mir?
Um mich? Als Christ, als Muselmann: gleichviel!
Im weißen Mantel, oder Jamerlonk;
Im Tulban oder deinem Filze: wie
Du willst! Gleichviel! Ich habe nie verlangt,
Daß allen Bäumen eine Rinde wachse.

Und treffend ist, was der Tempelherr ihm entgegnet:

Sonst wärst du auch wohl schwerlich, der du bist:
Der Held, der lieber Gottes Gärtner wäre.

Den Titel, den ihm seine Herrscherwürde gibt, möchte er nicht blos zum Schein führen; er möchte sein, was er heißt: „Verbesserer der Welt und des Gesetzes.“

Um diesen Sultan ganz zu verstehen, müssen wir ihn belauschen in seinem Gespräch mit Nathan, wie dieser ihm die Geschichte von den drei Ringen erzählt. Auch den poetischen Zug in dem morgen-

ländischen Fürsten möchte ich nicht übersehen, der sich so naiv ausspricht: „Ich bin stets ein Freund gewesen von Geschichten, gut erzählt.“ Es ist in unserem Saladin etwas von Harun Al-Raschid. Aus eigenem Antriebe würde der großdenkende Saladin, der unter den mannichfaltigen Lebensformen auch die Glaubensformen gern gewähren läßt, schwerlich auf den Einfall gekommen sein, an Nathan die etwas peinliche Frage zu richten, welcher Glaube ihm der beste scheine? Eine solche Frage liegt nicht in seiner Art, am wenigsten, daß er sie wie ein Netz auswirft, um den Juden zu fangen, daß er sie als Mittel zu einer Zwangsanleihe braucht. Es ist sehr fein von Lessing angelegt, daß er nicht Saladin, sondern Sittah dieses Spiel ausdenken läßt. Sie möchte dem Bruder aus der Geldnoth helfen. Da fällt ihr Nathan ein, der Freund Al-Hafis, der Jude, dessen Reichthum sie kennt, dessen Tugend und Weisheit man ihr gerühmt hat; Al-Hafi macht sie irre, er möchte sie überreden, daß Nathan so geizig als reich sei, und für diesen Fall hat Sittah die verfängliche Frage erdacht. Saladins brüderliche Liebe läßt sich die Rolle gefallen, die seine Natur mit Widerstreben annimmt. Er

thut es Sittah zu Liebe. Als eine Falle wird er die Frage nicht brauchen, er nimmt sie von ihrer ungewöhnlichen, menschlich bedeutenden Seite als einen großen Gegenstand, der ihn interessirt. In den Kriegen, die er führt, gilt die Religion als eine Frage der Macht; in dem Gespräche mit Nathan, in der Frage, die er ihm vorlegt, will er sie gelten lassen nur von Seiten ihres Werths. Eine solche auf die Sache selbst gerichtete Frage scheint ihm eines Herrschers nicht unwürdig.

Er ist gespannt, wie Nathan sie lösen wird. In dieser Spannung hört er die Erzählung von den Ringen. Der Ring von unschätzbarem Werth bedeutet die Religion. Nur eine kann die wahre sein. So scheint es dem Sultan. Ihm ist alles einleuchtend, so lange die Geschichte nur von einem Ringe weiß. Aber die drei Ringe in der Hand der drei Söhne, die der Vater gleich geliebt, diese drei Ringe, die nicht zu unterscheiden seien, diese Wendung auf die drei Religionen macht ihn betroffen. Der echte Ring sei nicht mehr erweislich, fast so unerweislich als uns jetzt der rechte Glaube: diese Lösung will ihm nicht gefallen, sie ist so gut als keine.

Dem Sultan in der italienischen Novelle war es nicht um die Sache, blos um die Vexirfrage zu thun, die den Juden in die Falle bringen soll; er ist begierig, wie sich der Jude aus der Schlinge ziehen wird, darum genügt diesem Sultan die geschickte und fein erdachte Wendung. Nicht so der Saladin unserer Dichtung, dem es auf die Sache ankommt, der auf die Lösung brennt, auf die Entscheidung der großen menschlichen Frage. Das Gleichniß löst ihm die Frage nicht. Er sieht den Punkt, wo Sinn und Bild einander widerstreiten: die Ringe seien nicht zu unterscheiden, die Religionen sind es, sie sind verschieden bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank! Doch in einem Punkt sind sie gleich: jede Religion glaubt sich die echte, dieser Glaube ruht in der Natur des menschlichen Gemüths auf sehr tiefen Grundlagen. Mit einem einzigen Worte zeigt Nathan dem Sultan diese natürliche Glaubensquelle, welche in allen Religionen dieselbe ist: „Wie kann ich meinen Vätern weniger als du den deinen glauben?" Die Glaubenstreue hängt auf das Innigste zusammen mit der Familienliebe, der Altar mit dem Heerd. Dieses Wort greift in die Seele Saladins,

der selbst so zärtlich die Seinigen liebt; sein Glaube ist der Glaube seiner Väter. „Bei dem Lebendigen!" sagt er zu sich selbst, „der Mann hat recht, ich muß verstummen!"

Die Glaubenstreue, hartnäckig und ausschließend auf jeder Seite, bringt die Religionen in Streit, bringt die Söhne mit ihren Ringen in Zwietracht und zuletzt vor den Richter. Das ist die Lage der Welt, in der Saladin lebt, selbst ein Kämpfer für den Glauben der Seinigen. Hier ist der Punkt, wo er Nathan mit seiner Erzählung erwartet. Jetzt handelt es sich um die wirkliche Lösung; ungeduldig, in der gespanntesten Erwartung, fällt er ihm in die Rede:

> Und nun der Richter? Mich verlangt zu hören,
> Was du den Richter sagen läßest. Sprich!

Er hört, was seine erweiterte Gemüthsart schnell und freudig begreift. Der Streit der Religionen entbindet alle die Leidenschaften, welche das Wesen der Religion vollkommen verdunkeln. So lange die Söhne ihren Glauben von gegenseitigem Haß nähren, sind ihre Ringe alle drei nicht echt. „Der echte Ring vermuthlich ging verloren." — „Herrlich! Herrlich!" ruft Saladin.

Und wie nun der bescheidene Richter statt seines Spruches seinen Rath giebt: jeder möge seinen Ring den echten glauben, möge die Kraft des Steins in seinem Ring beweisen, durch seine Liebe die Liebe der andern erwecken, dann werde der Tag der Versöhnung kommen und mit ihm der w e i s e r e Richter, der nicht mehr nöthig hat, ein R i c h t e r zu sein, — so wird es dem Sultan Licht und es dringt in seine Seele wie die Stimme Gottes. Er kann nur ausrufen: „Gott! Gott!"

In diesem Worte fühlt sich Nathan ganz verstanden. Jetzt wendet er sich unmittelbar an den Sultan:

Saladin!
Wenn du dich fühltest, dieser weisere
Versprochne Mann zu sein —

Und hier zeigt sich die reine Wirkung seiner Erzählung in Saladins Seele. Er ist nicht berauscht von dieser Aussicht auf das große Ziel der Zeiten, von der Aufgabe, die ihn herausfordert; er ist überwältigt, ergriffen, daß ihm das Wort versagt, er sieht nur, wie weit er und seine Zeit von dem Ziele entfernt sind, er fühlt diesem Ziele gegenüber nur seine Nichtigkeit:

Ich Staub? Ich Nichts?
O Gott! — — — Nathan, lieber Nathan!
Die tausend tausend Jahre deines Richters
Sind noch nicht um. — Sein Richterstuhl ist nicht
Der meine. Geh! Geh! Aber sei mein Freund.

Diese Scene zwischen Saladin und Nathan ist ein Vorbild geworden, das dramatische Dichter zur Nachahmung gereizt hat: dieses Motiv, welches den Weltbeherrscher und den Weltweisen einander unmittelbar gegenüberstellt. Die größte Nachbildung dieser Art ist die berühmte Scene zwischen Philipp und Posa in Schillers Don Carlos, zwischen dem Weltdespoten und dem Weltbürger. Ich gebe der Scene im Nathan den Vorzug. Je weiter die beiden Charaktere ihrer Natur nach auseinander liegen, um so gemachter und imaginärer wird ihre Berührung. Lessing erreicht mit den einfachsten Mitteln stufenweise die größte Wirkung, und wenn sich zuletzt die Geistesverwandtschaft zwischen Nathan und Saladin enthüllt und als Freundschaft befestigt, so kommt doch nur zum Vorschein, was in der Grundstimmung beider Charaktere angelegt ist. Darum ist die Wirkung des Ganzen unwiderstehlich. Wie vortrefflich, wie meisterhaft hat Lessing dieses

Gespräch eingeleitet! Der Sultan, der zuerst die Frage wie aus dem Stegreif hinwirft, mit der Laune des Herrschers, mit einem fürstlichen Dilettantismus, der diese schwerste und umfassendste aller Fragen nicht blos ohne weiteres beantwortet haben will, sondern auch in aller Kürze, so schnell als möglich:

So rede doch!
Sprich! — oder willst du einen Augenblick,
Dich zu bedenken? Gut, ich geb' ihn dir. — Denk nach!
Geschwind denk nach!

Jeder Zug — ein Sultan! Und nun von der Bedeutung der Frage ergriffen, wird er immer tiefer in die Sache hineingezogen, je weiter Nathan in seiner Erzählung fortschreitet, bis ihm zuletzt der Sultan ganz verschwindet und er ausruft: „Ich Staub! ich Nichts!"

Diese Scene hat eine seltsame Probe bestanden. Als den 26. März 1842 Lessings Nathan in einer griechischen Uebersetzung zu Constantinopel vor Griechen und Türken aufgeführt wurde, wunderten sich zuerst die Türken, daß der Jude mit dem Sultan so freimüthig umgehe, und zuletzt brachen sie in Jubel aus über die Erzählung von den drei Ringen.

Noch ein Wort über Sittah, die neben Saladin, für den sie lebt, in ihrer weiblichen Art so eigenthümlich hervortritt und von dem Dichter so sprechende Züge empfangen hat, daß wir diesen Charakter gern etwas näher beleuchten. In Saladin ist alles großartig; Sittah liebt ihn, wie nur eine Schwester einen solchen Bruder lieben kann; sie hat ihre Seele nach diesem Vorbilde gerichtet, und der verwandte Geisteszug ist in der Schwester unverkennbar. Doch hat ihn die Natur nach weiblichem Maße etwas verkleinert, und gerade dadurch wird Sittah eine anmuthige Ergänzung Saladins. In seiner großen Weise zu denken und zu empfinden übersieht Saladin leicht das Kleine, das ihm in den Weg tritt und zu geringfügig scheint, um beachtet zu werden. Gerade hier, wo es sich um eine richtige Schätzung der Dinge und Verhältnisse handelt, ist Sittah scharfblickender, menschenkundiger, klüger. Die Täuschungen und Verlegenheiten bleiben für Saladin nicht aus; Sittah läßt sich weniger täuschen, ihre Vorsorge, ihr Urtheil und Rath kommen dem Bruder hilfreich entgegen und zuvor. So führt sie im Kleinen eine Art Herrschaft über Saladin, welche dieser so gern erträgt und einräumt. Sie

tauschen beide ihre Schwächen aus, und das giebt dem geschwisterlichen Verkehr, der nicht inniger sein kann, den liebenswürdigen, herzlich humoristischen Ton. Die Verbrüderung mit Richard Löwenherz war ein Lieblingsgedanke Saladins; Sittah hat des schönen Traumes gleich gelacht, sie kennt die Christen besser und ihren Glaubensstolz, sie sieht die Dinge schärfer als Saladin, zugleich empfindet sie kleiner, sie ist über den Christenstolz erbittert, was Saladin nicht ist, der diese Art des Dünkels unter die vielen „Armseligkeiten" rechnet, die er übersieht.

Mit Saladins Freigebigkeit schließt Sittahs Sparsamkeit einen heimlichen, dem Bruder selbst verborgenen Bund. Wie sie ihre Oekonomien macht, ist charakteristisch genug. Sie legt zurück, was sie dem Bruder im Spiele abnimmt, und das weibliche Talent zu sparen geht bei ihr Hand in Hand mit der weiblichen Neigung zu gewinnen. Mit dem Spiele selbst nimmt sie es eben nicht sehr genau, die Zerstreutheit Saladins kommt ihr zu statten, und am Ende läßt sie sich gern gefallen, daß der Bruder seine Partie vor der Zeit für verloren hält; so gewinnt sie mit einem kleinen Betruge, in der

besten Absicht der Welt, damit Geld in die Sparkasse fließe.

Sittahs Charakter ist bei weitem so einfach nicht, als der Saladins. Eine Menge weiblicher Züge, die sich kaum bemerkbar machen, spielen in ihre Motive hinein; sie handelt so, daß sie unter einem Hauptinteresse der edelsten Art einige kleine Nebeninteressen mitbefriedigt. In dieser Klugheit besteht ihre List. Und es gehört zu ihrer Befriedigung, mit einiger List zu handeln. Wir haben schon eine Probe davon kennen gelernt. Der Geldverlegenheit Saladins muß abgeholfen werden. Dies ist im Augenblick ihr Hauptzweck, der sich am leichtesten durch eine Anleihe bei Nathan erreichen ließe. Zugleich interessirt es Sittah, bei dieser Gelegenheit den Mann kennen zu lernen, von dem sie so viel gehört hat; sie weiß bereits, daß er so eben von weiten Reisen zurückgekehrt ist; ich glaube, beiläufig gesagt, sie ist etwas neugierig. — Aber wie Al-Hafi ihn darstellt, scheint der Jude in Geldsachen schwierig zu sein. Sittah macht schnell ihren Plan, der auf beide Seiten paßt, auf den weisen Nathan ebenso gut als auf den geizigen: sie ersinnt jene Frage, die Saladin ihm vorlegen soll, als eine

Falle für den geizigen, als eine Aufgabe für den weisen Juden. Und wie nun Nathan selbst erscheint, möchte sie am liebsten im Nebenzimmer horchen. Wo ihr Interesse erregt ist, erwacht ihre Neugierde.

Bei dem Gespräch zwischen Saladin und dem Tempelherrn bleibt sie zugegen, unter ihrem Schleier verborgen. Sie will selbst die Züge des Tempelherrn mit dem Bilde Assads vergleichen. So erfährt sie, was der Tempelherr dem Sultan anvertraut, die Geschichte Rechas und die Leidenschaft, welche den Ritter verzehrt. Dieser hat Wohlgefallen in ihren Augen gefunden, sie wird seine Leidenschaft begünstigen, und damit Nathan nicht ein Recht geltend mache, das er nicht hat, will sie Recha selbst in ihren Schutz nehmen. Saladin soll das Mädchen holen lassen, damit sie dem unrechtmäßigen Vater entzogen werde. Blos deshalb? Sittah hat dabei noch ein anderes Interesse, ein echt weibliches, das ganz zu ihr paßt: sie möchte das Mädchen sehen, das der Tempelherr liebt, sie gesteht es auch offen:

Die liebe Neubegier
Treibt mich allein dir diesen Rath zu geben,
Denn von gewissen Männern mag ich gar
Zu gern, so bald wie möglich, wissen, was
Sie für ein Mädchen lieben können.

Und Saladin kann seiner Sittah nichts abschlagen. „Nun, so schick' und lass' sie holen!“ An diesem Zuge erkenne ich Sittah. Wäre sie jünger, so könnte der Tempelherr ihr gefährlich werden, denn er gehört zu den „gewissen Männern“. Jetzt will sie nur das Mädchen kennen lernen, das er liebt, um sie ihm zu geben, damit er nicht vor Liebe stirbt. Und hier entdeckt sich in unserer Sittah noch ein liebenswürdiges Talent, das dem Tempelherrn zu gute kommen möge: sie wird eine vortreffliche Tante sein!

Unter dem Eindrucke Saladins, der uns die Seele erweitert, haben wir kaum bemerkt, daß diese großartige Natur auch ihre Mängel hat, ich meine nicht jene allgemeinen Mängel, welche die menschlichen Schranken überhaupt mit sich bringen, sondern solche, die in dieser eigenthümlichen Charakterart liegen, die eine Mitgift dieser Größe sind, einen natürlichen Bestandtheil derselben bilden, und ohne welche Saladins Persönlichkeit nicht den Zauber hätte, der uns erquickt. Indessen wollen wir uns auch von Saladin nicht blenden lassen.

Er hat sich die Herrschergröße errungen, die für sein Naturell paßt. Schicksal und Anlage sind hier

in vollem Einklang, er darf seinen Neigungen freien Lauf lassen und folgt ihnen, ohne viel zu grübeln. Seine natürliche Erhabenheit nimmt von selbst die Richtung ins Große. Die Wurzel seines Charakters ist zuletzt dieser natürliche Adel seiner Gesinnung. Von hier geht seine Selbstverleugnung aus; tiefer entspringt sie nicht. Was seinen natürlichen Neigungen widerstreitet, dazu würde sich dieser Saladin kaum entschließen können; an dieser Macht endet, wie mir scheint, seine Selbstverleugnung. Die Freigebigkeit ist seine Neigung, seine Leidenschaft. Diese Leidenschaft zu hemmen, würde er sich überwinden müssen; die Sparsamkeit, ich meine die weise, würde hier eine Probe ernstlicher Selbstverleugnung sein: ich glaube nicht, daß er diese Probe besteht.

Die menschlichen Leidenschaften sind maßlos, auch die edelsten. Es ist das richtige Maß, das wir bei Saladin vermissen: aus Neigung ist er freigebig ins Maßlose, aus Neigung ist er duldsam; er ist es, weil er nicht anders kann, weil es in beiden Fällen seiner Natur widerstreiten würde, das Gegentheil zu sein.

In seiner Freigebigkeit hat er keine Gründe und

will keine haben; im Gegentheil, er will einen Schatzmeister, der giebt, ohne nach der Ursache des Mangels zu fragen. Nach dieser Ursache die Gabe abwägen, nennt Saladin „filzig".

In seiner Duldsamkeit ist er sich der Gründe nicht bewußt. Es ist wohl zum erstenmal in seinem Gespräche mit Nathan, daß er die Frage aufwirft nach dem inneren Werth der Religionen. Wenn er zu Nathan sagt: „Laß mich die Gründe wissen, die deine Wahl gelenkt, damit ich sie zu meinen mache," — so ist er im Ernst dieser Gründe bedürftig, und zugleich zeigt diese Frage, daß er von den Grundlagen und der Natur des menschlichen Glaubens die unreifste Vorstellung hat. Als ob der Glaube ein Ding wäre, das man erst begutachten, dann wählen könnte! Und wenn Nathan in seiner Erzählung die echte Duldung aus der Quelle der Religion rechtfertigt, so würde diese große Wahrheit den Sultan kaum so tief erschüttern, wenn sie ihm nicht ganz neu wäre.

Was diesem Saladin fehlt und nach seinem ganzen Charaktertypus fehlen muß, ist die Tiefe der Einsicht, die Besonnenheit, welche die Neigungen bemeistert, die Sophrosyne, wie sie die Alten nannten:

die Weisheit, deren Mangel auch in der edelsten Natur eine Unreife ist, an der die Früchte leiden.

Eine Natur, die auf Neigungen beruht, sie seien noch so großartig, ist nie so sicher, daß sie nicht in Augenblicken sich selbst entfremdet werden könnte, und wenn ich hörte, daß dieser Sultan auch seine despotischen Anwandlungen hat, seine gewaltthätigen Ausbrüche, wo ihn die Leidenschaft bewältigt und bis zur Ungerechtigkeit fortreißt, so würde ich auf Grund dieses Charakters, wie ich ihn hier kennen gelernt, nicht widersprechen. Hat doch den gefangenen Tempelherrn vor der Rache Saladins nichts geschützt, als die Aehnlichkeit mit Saladins Bruder. Und er selbst sagt von sich:

Leider bin
Auch ich ein Ding von vielen Seiten, die
Oft nicht so recht zu passen scheinen mögen.

IX.

Nathan und Recha.

Diese eine Bedingung fehlt noch, um die Selbstverleugnung und Menschenliebe auf sicherem Grunde zu sehen: sie soll nicht auf beweglichen Neigungen,

sondern auf echter Weisheit und Menschenkenntniß beruhen, die sich selbst nicht untreu werden kann. Dann erst ist die Selbstverleugnung eine wirkliche Tugend, durch ihre Menschenkenntniß geschützt gegen die Weltentfremdung, durch ihre Weisheit gegen jede Verblendung der Leidenschaft, gegen jedes Unmaß der Neigung, gegen jede Entartung in Thorheit. Wir erheben uns damit auf die Höhe der Dichtung. Der Charakter steht vor uns, auf den die andern wie in einer Stufenleiter hinweisen. Was in der Aufopferungsfähigkeit des Tempelherrn und in seiner Freiheit vom Glaubensdünkel, was in der Demuth des Klosterbruders, in der Uneigennützigkeit und Weltentsagung des Derwisch, in der Freigebigkeit und Großheit Saladins Echtes enthalten ist: alle diese Züge vereinigen sich in Nathan unter der Herrschaft der Einsicht und Weisheit.

Nur mit einem Charakter unserer Dichtung hat Nathan nichts gemein, mit dem Patriarchen. Selbst die glaubenseitle Daja, die auf den Juden herabsieht, muß ihn bewundern: „Wer zweifelt, Nathan, daß Ihr nicht die Ehrlichkeit, die Großmuth selber seid?“ Die andern alle werden unwiderstehlich von ihm angezogen und fühlen sich jeder in seiner

Weise ihm verwandt. „Wir müssen Freunde sein," sagt der Tempelherr. „Sei mein Freund!" bittet der Sultan. „Ihr seid ein Christ, bei Gott! Ihr seid ein Christ!" ruft der Klosterbruder. Ihn allein möchte Al-Hafi mit an den Ganges nehmen; seine Freundschaft für Nathan ist so groß, daß der grundehrliche Derwisch, um ihn vor der Anleihe zu schützen, sogar diese Freundschaft vor Saladin und Sittah verleugnet, Ausflüchte macht und zweideutig von Nathan redet. Doch läßt er aus der Maske des Geizes, womit er ihn schützen will, den reinen Menschenfreund hervorblicken, den er gar nicht verhehlen kann, so erfüllt ist er von diesem edlen Bilde:

Da seht nun gleich den Juden wieder,
Den ganz gemeinen Juden! Glaubt mir's doch!
Er ist aufs Geben euch so eifersüchtig,
So neidisch! Jedes Lohn von Gott, das in
Der Welt gesagt wird, zög' er lieber ganz
Allein. Nur darum eben leiht er keinem,
Damit er stets zu geben habe. Weil
Die Mild' ihm im Gesetz geboten, die
Gefälligkeit ihm aber nicht geboten; macht
Die Mild' ihn zu dem ungefälligsten
Gesellen auf der Welt. Zwar bin ich seit
Geraumer Zeit ein wenig über'n Fuß

Mit ihm gespannt; doch denkt nur nicht, daß ich
Ihm darum nicht Gerechtigkeit erzeige.
Er ist zu allem gut: blos dazu nicht;
Blos dazu wahrlich nicht.

Dieser Nathan besitzt die Kraft des echten Ringes: die Herzen zu gewinnen. Er kennt die Menschen, er weiß sie auszufinden, er durchschaut ihre Befangenheiten, ihre Vorurtheile und Schranken; und weil er sie versteht, darum kann er sie dulden. Jede Befangenheit ist ein Mangel an Läuterung, dieser Mangel weckt das Bedürfniß, geläutert zu werden; ein solches Bedürfniß ist eine Fähigkeit, und diese Fähigkeit darf man lieben. Die Menschen läutern heißt sie erziehen. Wie wäre eine solche Erziehung möglich, wenn sie nicht jeden in seiner Weise zu nehmen, seinen Mangel in Bedürfniß und Fähigkeit zu verwandeln wüßte? Was wäre Erziehung ohne Duldung und Liebe? Wir wissen, daß Lessing in der Religion die Erziehung der Menschheit erblickte. Ein Charaktertypus der Religion in diesem Sinn ist Nathan. In ihm verkörpert sich die erziehende Einsicht, die mit der Duldung und Liebe nothwendig Hand in Hand geht; in ihm ist die Duldung nicht blos Sache der Neigung und des

Gefallens, sondern innerster Wille, Charakter, hohe sittliche Bildung. Eine solche Bildung ist die Frucht einer vollendeten und reichen Welt- und Lebenserfahrung, sie ist deren reifste Frucht. In jedem Wort und jeder Geberde Nathans soll mir dieser Ausdruck vollkommenster Reife, wodurch das ehrwürdige Alter zugleich unbeschreiblich liebenswürdig wird, entgegentreten. Seine Urtheile sind aus der Fülle der Erfahrung geschöpft, seine Sentenzen sind erlebte Wahrheiten, die aus dem Herzen kommen, einfach, natürlich, sicher. Wenn es eine Weisheit gibt, die herzlicher Art ist, so ist es die Weisheit Nathans. Diesen Grundton der Herzlichkeit, der gar nichts von der Empfindsamkeit hat, will ich in jedem seiner Worte hören. Am besten beschreibe ich den Ton, den ich herzlich nenne, durch die Wirkung, die er macht: es ist der Ton, dem man glaubt, der in unserem Gemüth unwillkürlich seinen Wiederklang findet.

Aeußere Welterfahrungen können uns witzigen und klug machen, sie allein können mit allem Reichthum eine solche sittliche Weisheit nicht erziehen: sie ist das Werk der Selbstläuterung, unser eigenstes innerstes Werk, an dem das Glück keinen Theil hat.

Hier berühre ich in Nathan die Wurzel seines Charakters. Zu dem, was er ist, hat er sich selbst erzogen; er hat den Kampf der Selbstverleugnung bestanden und ihre schwersten Proben liegen hinter ihm. Er ist aus den Prüfungen des Lebens geläutert hervorgegangen, und nach dem, was er in sich erfahren und erduldet hat, darf man über diesen Charakter sicher sein: ihm kann die Welt nichts mehr anhaben. Die Christen haben ihm sein Weib und seine sieben hoffnungsvollen Söhne getödtet; seine Rache war, daß er sich eines Christenkindes erbarmte. Er hat nie von dieser That gesprochen, nur dem Klosterbruder vertraut er sie an:

Euch allein erzähl' ich sie. Der frommen Einfalt
Allein erzähl' ich sie. Weil die allein
Versteht, was sich der gottergebne Mensch
Für Thaten abgewinnen kann. —
Ihr traft mich mit dem Kinde zu Darun.
Ihr wißt wohl aber nicht, daß wenig Tage
Zuvor in Gath die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten; wißt
Wohl nicht, daß unter diesen meine Frau
Mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich
Befunden, die in meines Bruders Hause,
Zu dem ich sie geflüchtet, insgesammt
Verbrennen müssen. — Als

Ihr kamt, hatt' ich drei Tag' und Nächt' in Asch'
Und Staub vor Gott gelegen und geweint.
Geweint? Beiher mit Gott auch wohl gerechtet,
Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht;
Der Christenheit den unversöhnlichsten
Haß zugeschworen —
Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder.
Sie sprach mit sanfter Stimm': „und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Rathschluß das! Wohlan!
Komm! übe was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!" — Ich stand! und rief zu Gott: ich will!
Willst du nur, daß ich will! — Indem stiegt ihr
Vom Pferd und überreichtet mir das Kind,
In euren Mantel eingehüllt. — Was ihr
Mir damals sagtet; was ich euch: hab' ich
Vergessen. So viel weiß ich nur: ich nahm
Das Kind, trug's auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie und schluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun schon Eines wieder!

Hier können wir diesen Charakter durchschauen. Seine Selbstverleugnung ist sein Wille, der in der schwersten Versuchung nicht unterlegen hat. Nach dieser Versuchung gibt es keine zweite. Dieser Wille fällt nicht in glücklichem Einklange mit der Neigung zusammen, er ist nicht natürliche Erhabenheit, wie die Selbstverleugnung Saladins, sondern moralische.

In Nathan hat die Selbstverleugnung alles Unechte abgestreift; sie strauchelt weder über den Stolz noch über die Furcht, sie verirrt sich weder in die Weltverachtung noch in die Weltentfremdung. Wem der Glaubenshaß so nahe gelegt war, wer ihn so dicht an seinem Herzen empfunden, der wird selbst den Glaubenshaß in andern nicht hochmüthig verdammen, sondern mild beurtheilen: sie haben die Versuchung nicht oder noch nicht bestanden. Wer so mit sich und seinen Leidenschaften gerungen hat, dem sind die menschlichen Leidenschaften verständlich, um so verständlicher, je weniger sie ihn noch befangen. Eine solche Selbstverleugnung ist darum die lauterste Quelle der Menschenkenntniß und Menschenliebe in dem großen Sinn und Umfang der christlichen Tugend. Auf die Bekenntnisse Nathans durfte der Klosterbruder sagen: „Nathan, Ihr seid ein Christ, bei Gott, Ihr seid ein Christ! ein beßrer Christ war nie!"

Warum hat ihn Lessing dennoch zum Juden gemacht?

Das ist die Frage, die man immer wieder aufgeworfen und sehr häufig dem Dichter als Tadel vorgerückt hat. Der Patriarch — ein Christ, und

Nathan — ein Jude! So sehr habe Lessing auf Kosten des Christenthums das Judenthum hervorheben, so tief jenes durch dieses erniedrigen und beschämen wollen. Im Patriarchen habe er seinem Haß wider das Christenthum, im Nathan seiner Vorliebe für das Judenthum Genüge gethan; bei dem Patriarchen habe er offenbar an seinen Feind, den Pastor Goeze, — bei Nathan an seinen Freund, den jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn, gedacht. Und so erkläre sich zuletzt die Wahl dieser Charaktere aus persönlichen Stimmungen und Leidenschaften des Dichters, der nach alle dem gegen das Christenthum ähnlich gesinnt war, als in seiner Dichtung der Tempelherr gegen das Judenthum. So schief müssen die Urtheile ausfallen, wenn man von einer so schiefen Idee ausgeht, daß in diesem Gedicht die drei Religionen personificirt sind. Man bringe doch diesen Nathan vor eine rechtgläubige Synagoge und lasse sich sagen, ob der ein Repräsentant des Judenthums ist? Und doch ein Jude! Ich würde es Lessing zu einem großen poetischen Fehler anrechnen, wenn er keiner wäre.

Warum ist Nathan ein Jude? Diese Frage richtig zu beantworten, braucht man weder Lessings

Freundschaft mit Mendelssohn noch die judenfreundliche Richtung, die mit der Aufklärung jener Zeit verbunden war; man braucht blos den Charakter zu verstehen, den uns die Dichtung vorführt: einen Charakter in welchem die Duldung aus der Selbstverleugnung hervorgeht, in dem sie eigenste, innerste That, im wirklichen Sinne des Worts Tugend ist. Sie tritt als solche um so deutlicher hervor, je weniger sie von Natur und Schicksal und allen den äußeren Mächten, von denen der Mensch abhängt, begünstigt worden. Es ist leicht tolerant sein, wenn ich nie einen Grund zum Gegentheil habe! Die Tugend ist nicht leicht, sie will erkämpft und errungen sein, sie ist um so echter, je schwerer der Kampf ist. Soll sich die Duldung im vollsten Sinne des Worts als Tugend zeigen, so will ich sie aus diesem schwersten Kampfe hervorgehen sehen, aus dem Kampfe mit Mächten, die ihr den größten Widerstand leisten; ich will sehen, daß sie die Probe besteht.

Und nun nehme ich eine Religion, die von Natur unduldsam und stolz ist, der Stolz ist nie hartnäckiger, als wenn er unterdrückt wird; ich nehme von allen Religionen der Welt diejenige, welche zu-

gleich die stolzeste und die unterdrückteste ist, und jetzt zweifle ich, ob aus diesen Bedingungen noch Duldung hervorgehen kann? Ich denke mir einen Menschen, dem seine Religion erlaubt, sich für auserwählt von Gott zu halten, — den die Welt verdammt, sich von den Menschen verworfen und verachtet zu sehen: wenn seine Seele diesem zwiefachen Drucke erliegt, so muß sie sich nach dem natürlichen Lauf der menschlichen Leidenschaften ganz in Haß und Rache verzehren; es wird sich hier ein Rachedurst entzünden, der dämonisch und in niedrigen Naturen so bestialisch wüthet, daß er das Fleisch vom Herzen des Feindes loßreißen möchte, sei es auch nur, um „Fische mit zu ködern". Auf diesem Wege kommt es zu einem Shylock. Und wenn eine große Seele diese Leidenschaften, die in ihrer niedrigsten und häßlichsten Ungestalt einen Shylock bilden, überwältigt; wenn sie ihrem Glauben, der zugleich der stolzeste und der unterdrückteste ist, die Duldung abringt, so kommt es zu einem Nathan. Diese Duldung hat den schwersten Kampf bestanden. Und was wäre auch die Duldung, wenn sie nicht geduldet und gelitten hätte? Hier sehe ich, was sich der gottergebene Mensch für Thaten abgewinnen

kann. Mit dieser Duldung wird er freilich nicht mehr diesen Glauben repräsentiren, aber die Duldung wäre leicht, sie wäre nicht was sie ist, wenn er diesen Glauben gering schätzte, wenn er innerlich nichts mit ihm gemein hätte. Er fühlt ihn immer noch als den seinigen, als den Glauben seines Volks und seiner Väter, mit dem er durch tausend unlösbare Bande verknüpft ist: er repräsentirt das Judenthum nicht, aber er ist ein Jude und bleibt einer. Nicht weil das Judenthum die Religion der Duldung, sondern weil es das Gegentheil ist: darum ist Nathan ein Jude. Wer möchte diesen Nathan, wenn er ihn richtig versteht, noch anders wollen? Ihn bezeichnet der bewundernde Ausruf des Tempelherrn:

Welch' ein Jude —
Und der so ganz nur Jude scheinen will!

Die Selbstverleugnung will ich vor mir sehen unter Bedingungen, die sie auf das Aeußerste erschweren und darum erproben, die Selbstsucht dagegen unter Bedingungen, die sie begünstigen. Soll ein Charakter dargestellt werden, in welchem der Glaube blos als Werkzeug der Selbstsucht erscheint,

so ist jede Religion als solche zu gut, um durch einen Menschen dieser Art dargestellt zu werden. Er repräsentirt nicht eine Art der Religion, sondern eine Art des Egoismus, der sich hinter den Glauben verschanzt. Solche Charaktere halten es nur mit dem, was herrscht; der Glaube, bei welchem die äußere Macht ist, dieser Glaube ist der ihrige. Und so wird sich der Typus einer solchen Selbstsucht am ehesten in einer Religion finden, welche das größte Ansehen hat, bekleidet ist mit der imposantesten Macht, selbst eine Classe zur Herrschaft privilegirt und hier die Bedingungen ausbildet, welche leicht den selbstsüchtigen Sinn anlocken und begünstigen. In einer Religion, welche herrscht, in welcher die Priester herrschen, unter diesen selbst finden sich leicht die Bedingungen, welche die Selbstsucht nicht etwa erzeugen, sondern welche diese ergreift und sich dienstbar macht. Wir werden deshalb nicht meinen, daß eine solche Religion blos Priesterherrschaft, daß eine solche Priesterherrschaft nichts sei als Egoismus. Wir wissen zu gut, daß die Herrschaft in der Welt ein sehr bewegliches Ding ist, daß die Selbstsucht diesem Zuge folgt, jetzt in dieser Richtung, jetzt in der entgegengesetzten, daß derselbe Egoismus in

denselben Menschen sich heute hierarchisch geberdet und morgen schon eben so dreist unter dem Beifall der herrschenden Tagesmeinung die Rolle des äußersten Gegentheils annimmt. Wir erleben genug solcher Beispiele der charakterlosesten Art und sind weit davon entfernt, für diese Sorte von Patriarchen, die sich nicht blos bei einer Partei finden, irgend eine Glaubensform verantwortlich zu machen.

Es ist mir darum sehr klar, warum Lessing den herzlosen Glaubensegoisten zum Patriarchen und Nathan zum Juden gemacht hat. So forderten es die Charaktere, die er darstellen wollte. Daß er dabei manche ihrer Züge nach dem Leben zeichnen, namentlich in der Verketzerungssucht des Patriarchen auch an den Hamburger Hauptpastor denken konnte, diese eigenen Erfahrungen kamen dem dramatischen Dichter zu gute, ohne sein Werk polemisch zu verunstalten.

Doch kehren wir zu Nathan zurück. Was er begriffen und geübt hat, wird er in dem Kinde erziehen, das ihm die sieben hoffnungsvollen Söhne ersetzen soll. Die Frucht dieser Erziehung ist Recha. Sie ist, was Nathan aus ihr gebildet, wozu ihre empfängliche und reine Seele sich unter seiner Hand

entwickelt hat. Die weise und richtige Erziehung macht unsre zweite Natur aus der Anlage der ersten, sie will nicht abrichten, sondern entwickeln, sie will das Echte in der menschlichen Seele von allem Unechten, womit es vermischt ist, befreien und veredelt zum Vorschein bringen. So hat Nathan diese Recha erzogen. In ihr erscheint die Selbstverleugnung, die in der Liebe aufgeht, als ihre zweite, unzerstörbare Natur: als eine Natur, nicht als eine im schweren Kampf errungene Tugend. Was Nathan aus den ungünstigsten Bedingungen in sich selbst hervorbringt, das entwickelt sich unter den günstigsten Bedingungen in der Seele Rechas. Nathans Tugend entspringt aus der größten Selbstüberwindung, aus dem Siege über die glaubensstolze und unterdrückte Religion, die ihn erzogen, über den natürlichen Rachedurst, den leidensvolle Schicksale in ihm entflammt haben. Rechas Tugend folgt von Anbeginn der Stimme des zärtlichsten und liebreichsten Vaters, der alles thut, um mit weiser und sorgsamer Hand diese Blüthe zu pflegen. Sie wird nicht als Jüdin, sondern als die Tochter Nathans erzogen. Sie kennt Nathan nur als ihren Vater, sie kennt die Welt nur in ihm. Ihm ist sie

ganz ergeben, in seiner Hand fühlt sich ihre Seele ganz heimisch und allen Vorstellungen fremd, die sie von Nathan abziehen, für einen andern Glauben, für eine andere Heimath gewinnen möchten. Jedem Worte Nathans öffnet sich Rechas Herz unwillkürlich; unwillkürlich verschließt es sich den Vorstellungen Dajas:

Wenn mein Vater dich so hörte!
Was that er dir, mir immer nur mein Glück
So weit von ihm als möglich vorzuspiegeln?
Was that er dir, den Samen der Vernunft,
Den er so rein in meine Seele streute,
Mit deines Landes Unkraut oder Blumen
So gern zu mischen? — Liebe, liebe Daja.
Er will nun deine bunten Blumen nicht
Auf meinem Boden! — Und ich muß dir sagen,
Ich selber fühle meinen Boden, wenn
Sie noch so schön ihn kleiden, so entkräftet,
So ausgezehrt durch deine Blumen; fühle
In ihrem Dufte, sauersüßem Dufte
Mich so betäubt, so schwindelnd!

Nathans väterliche Liebe für Recha läßt sich erkennen aus der Gegenliebe, die sie erzeugt, aus Rechas kindlicher Liebe zu ihm: sie lebt in ihrem Vater, in ihm hat sie ihre Welt, ihren Glauben, ihre Heimath; sie empfindet ihn wie ihren Genius. Mit ihm vereinigt, fühlt sie sich heimisch, geborgen,

glücklich; von ihm getrennt, ist sie wachend und träumend mit ihm beschäftigt, ihre Einbildungskraft folgt dem Entfernten auf seinen Reisen, ihre Seele zittert bei den Gefahren, die ihm drohen, der Gedanke an Nathan steigert ihr Empfindungsvermögen, sie ahnt seine Nähe, sie fühlt seine Rückkehr schon voraus und ihre Seele eilt, gleichsam den Körper zurücklassend, ihm entgegen.

Diesen Morgen lag
Sie lange mit verschlossenem Aug' und war
Wie todt. Schnell fuhr sie auf und rief: „horch! horch!
Da kommen die Kameele meines Vaters!
Horch! seine sanfte Stimme selbst!"

In der Wiedervereinigung mit ihm hat Recha nur einen Wunsch: „ach, mein Vater! laßt, laßt eure Recha doch nie wiederum allein!"

Wir können schon hier die Gemüthsverfassung und Grundstimmung Rechas deutlich erkennen. Der Zug der Hingebung und Selbstverleugnung ist in ihr so naturmächtig, daß er bis zum Verluste des Selbstgefühls fortgeht, daß sie sich ganz in ihre Sehnsucht verliert, in ihre Empfindungen mit dem innersten Selbst aufgeht, mit allen Kräften einer jugendlich aufblühenden Phantasie an dem Gegen-

stande ihrer Sehnsucht hängt, nur für diesen Gegenstand lebt, der in ihrer losgebundenen Einbildungskraft sich über alles andere erhebt. Eine solche bis zum Verluste des Selbstgefühls gesteigerte Hingebung ist schon excentrisch; in einer solchen Gemüthsverfassung hört das nüchterne Beurtheilen der Dinge auf und weicht jenem gesteigerten Phantasiren, welches die Richtung der Schwärmerei nimmt.

Und nun denke man sich diese Recha plötzlich bedroht von der Gefahr des Feuertodes, aus dieser Gefahr plötzlich gerettet durch einen Fremdling, in einem Augenblick, wo alle menschliche Hilfe umsonst scheint: sie geht auf in die Empfindung einer unbegrenzten Dankbarkeit, dieses Gefühl bemächtigt sich ihrer frommen, zur Schwärmerei geneigten Einbildungskraft, ihre Lebensrettung erscheint ihr als ein Wunder, das Gott an ihr gethan, nicht durch Menschenhand, sondern auf wunderbare Weise, durch einen Engel, den er zu ihrem Schutze gesendet. So steigert sich in ihrer Phantasie der Tempelherr zu einer Engelserscheinung, in der Gott sich ihr gnädig bewiesen; und ihr heißester Wunsch ist, diese Erscheinung möchte ihr noch einmal wiederkehren, um ihren Dank zu erhören.

Man muß sich in die Seele Rechas hineindenken können, um an dieser Stelle ihren Engelglauben richtig zu deuten. Solchen reinen Naturen thut es wohl, dankbar zu sein, mit einer dem Gefühle nachgiebigen Phantasie ihre Dankbarkeit ins Unbegrenzte zu steigern, die empfangene Wohlthat über die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen Wohlthaten gegeben und empfangen werden, hoch zu erheben. Es liegt in der Natur echter Dankbarkeit, daß sie sich den Wohlthäter veredelt; sie empfindet eine Genugthuung darin, daß sie ihren Gegenstand erhöht, in der reinsten und höchsten Form vorstellt, die Wohlthat aus den edelsten und seltensten Quellen herleitet. Diese Vorstellung selbst ist eine Wirkung und ein Beweis der dankbaren Gesinnung und darum dem dankbaren Gemüthe so wohlthuend. Aus dieser Quelle stammt schon in den Kindern der Glaube an das Christkind. Die Kritik der Wohlthat wird leicht das Vorwort des Undanks. Keiner unter den menschlichen Empfindungen steht es so wohl, unkritisch zu sein, als der Dankbarkeit.

Rechas Engelglaube, rein menschlich beurtheilt, ist die Schwärmerei ihrer Dankbarkeit. Mit diesem Triebe mischt sich in ihrer Seele kein anderer.

Wenn sie diesen Drang befriedigt, so wird ihre Seele ruhig werden. In dieser Seele, kindlich wie sie empfindet, ist es darum unmöglich, daß sich aus dem Glauben an den Engel eine Leidenschaft für den Tempelherrn entwickelt. Wäre dies möglich, so würde in jenem Glauben schon ein Zug dieser Leidenschaft verborgen sein, und die Dankbarkeit wäre nicht mehr die einzige Quelle: dann wäre ihr Engelglaube komisch, eine Schwärmerei, die mit der Heirath aufhört; jetzt ist er rührend. Daja, welche Recha nicht versteht, sieht in ihrem Engelglauben eine Leidenschaft für den Tempelherrn aufkeimen und möchte jene Schwärmerei gern in diese Richtung lenken, mit der ihre eigenen Wünsche zusammenstimmen, aber sie verrechnet sich ganz in der Natur Rechas. Diese selbst fühlt voraus, daß ihre Sehnsucht gestillt sein wird, wenn sie ihrem Lebensretter gedankt hat. Die Dankbarkeit wird bleiben, die leidenschaftliche Sehnsucht wird aufhören; sie fühlt es voraus, und in der That, so ist es.

Und wenn er nun
Gekommen dieser Augenblick; wenn denn
Nun meiner Wünsche wärmster innigster
Erfüllet ist: was dann? — was dann?

Was wird dann
In meiner Brust an dessen Stelle treten,
Die schon verlernt, ohn' einen herrschenden
Wunsch aller Wünsche sich zu dehnen? — Nichts?
Ach, ich erschrecke!

Und wie sie ihn gesehen, gesprochen, ist sie selbst befremdet, „wie auf einen solchen Sturm in ihrem Herzen so eine Stille plötzlich folgen können."

Er wird
Mir ewig werth, mir ewig werther, als
Mein Leben bleiben, wenn auch schon mein Puls
Nicht mehr bei seinem bloßen Namen wechselt,
Nicht mehr mein Herz, so oft ich an ihn denke,
Geschwinder, stärker schlägt. —
Nun werd' ich auch die Palmen wieder sehn:
Nicht ihn blos unter'n Palmen.

Rechas Schwärmerei ist der aufrichtige Ausdruck ihrer Selbstverleugnung und Hingebung und doch zugleich ein Phantasiegenuß, der die Selbstverleugnung entkräftet, weil er ihr die Probe erspart. In ihrem Engelglauben ist die Dankbarkeit das innerste Motiv; aber gerade in diesem Glauben wird die Dankbarkeit, was sie am wenigsten sein möchte, wirkungslos und ohnmächtig. Bewähren und erproben kann sich die Selbstverleugnung, wie

die Dankbarkeit, nur in der Menschenliebe. Hier liegt die Gefahr nahe, daß sich der Engelglaube auf Kosten der Menschenliebe geltend macht; die Opfer der Phantasieandacht, welche der Engelglaube fordert, sind leicht; die Opfer des Wohlthuns, welche die Menschenliebe fordert, sind schwer. Es liegt die Gefahr nahe, daß man sich mit einem leichten Opfer, welches so gut ist als keines, die schweren, welche allein die wirklichen Opfer sind, erläßt; es liegt die Gefahr nahe, daß zuletzt dieser Engelglaube dem eitlen Menschensinn unbewußt schmeichelt, dem die Rettung durch einen Engel vornehmer scheint, als die durch einen Menschen gewöhnlicher Art.

Stolz! und nichts als Stolz! der Topf
Von Eisen will von einer silbern Zange
Gern aus der Gluth gehoben sein, um selbst
Ein Topf von Silber sich zu dünken.

Ein solcher Glaube entwerthet die Selbstverleugnung.

Dieser Widerstreit ihrer Gefühle ist der Seele Rechas verborgen und muß es sein. Sie verliert sich in ihre Empfindungen und vergißt sich selbst; gerade darum fehlt ihr die Selbstprüfung, die jene Widersprüche entdeckt und einsieht. Hier be-

darf sie Nathans Führung und seinen erziehenden Einfluß, dem sich ihr Gemüth willig öffnet.

Und wie sicher versteht es Nathan, den Engelglauben Rechas von der Schwärmerei zu heilen, in seinem echten Kern zu ergreifen und in die richtige Bahn zu lenken. Wie menschenkundig, wie schonend und liebevoll geht er zuerst auf die Vorstellungen Rechas ein, um sie zuletzt mit aller Strenge zu richten. Mit einer väterlichen Schmeichelei, die seine ganze Zärtlichkeit für Recha ausdrückt, nimmt er zuerst die Engelserscheinung auf:

Recha wär' es werth;
Und würd' an ihm nichts Schön'res sehen, als er
An ihr!

Er läßt ihr gern den Engel und läßt ihr gern das Wunder, doch könnte dieser Engel auch ein Mensch und dieses Wunder auch eine Begebenheit im natürlichen Zusammenhang der Dinge gewesen sein:

Der Wunder höchstes ist,
Daß uns die wahren, echten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.

Und war dieser Engel ein wirklicher Tempelherr, den Saladin um einer Aehnlichkeit willen begnadigt

hatte, so ist die Begebenheit, so natürlich sie sich erklärt, doch eine außerordentliche Fügung —

Ein Wunder, dem nur möglich, der die strengsten
Entschlüsse, die unbändigsten Entwürfe
Der Könige, sein Spiel — wenn nicht sein Spott —
Gern an den schwächsten Fäden lenkt.

Um einer Aehnlichkeit willen schenkt Saladin dem Tempelherrn das Leben, und dadurch wird Rechas Leben gerettet:

Sieh! eine Stirn, so oder so gewölbt;
Der Rücken einer Nase, so vielmehr
Als so geführet; Augenbrauen, die
Auf einem scharfen oder stumpfen Knochen
So oder so sich schlängeln; eine Linie,
Ein Bug, ein Winkel, eine Falt', ein Mal,
Ein Nichts, auf eines wilden Europäers
Gesicht: — und du entkömmst dem Feu'r in Asien!
Das wär' kein Wunder, wundersücht'ges Volk?
Warum bemüht ihr denn noch einen Engel?

Recha verstummt. Vor ihren Augen selbst zeigt sich das Wunder um so größer, je weniger es durch einen Engel geschehen. Ihr selbst muß jetzt die Rettung durch den Tempelherrn wunderbarer erscheinen als die durch den Engel. Und nachdem auf diese Weise Nathan ihren Engelglauben zuerst

durch den Wunderglauben widerlegt hat, widerlegt er ihn jetzt durch das natürliche Motiv in Rechas Seele, durch ihre Dankbarkeit, die den Retter zur Engelserscheinung gesteigert. Was kann die echte Dankbarkeit anderes darbringen wollen, als Opfer, wirkliche Opfer? Diese Opfer sind ihre Proben. Diese Proben erspart ihr der Engelglaube. Sie selbst erspart sie sich mit dem Engel, dem sie die Rettung schuldig sein will, denn ihm ist sie nichts schuldig, was wirkliche Opfer kostet. „Allein ein Mensch!" Es liegt etwas so Ergreifendes, so unwiderstehlich Ueberzeugendes, für Recha so niederschlagend und beschämend Erhebendes in diesem einfachen Worte Nathans: „Allein ein Mensch!" Mit jedem Worte greift Nathan in ihre Seele, und er selbst hat das Gefühl, daß er aus ihrer Seele redet:

Nicht wahr, dem Wesen, das
Dich rettete, — es sei ein Engel oder
Ein Mensch, — dem möchtet ihr, und du besonders
Gern wieder viele große Dienste thun? —
Nicht wahr? — Nun, einem Engel, was für Dienste,
Für große Dienste könnt ihr dem wohl thun?
Ihr könnt' ihm danken, zu ihm seufzen, beten,
Könnt' in Entzückung über ihn zerschmelzen,

Könnt' an dem Tage seiner Feier fasten,
Almosen spenden — alles nichts! — denn mich
Däucht immer, daß ihr selbst und euer Nächster
Hiebei weit mehr gewinnt als er. Er wird
Nicht fett durch euer Fasten, wird nicht reich
Durch eure Spenden, wird nicht herrlicher
Durch eu'r Entzücken, wird nicht mächtiger
Durch eu'r Vertrau'n. Nicht wahr? Allein ein Mensch!

Welches weit reichere Feld opferfreudiger Thätigkeit eröffnet sich jetzt dem dankbaren Willen, wenn statt des Engels ihm ein Mensch gegeben ist, ein hilfsbedürftiges, leidendes Wesen, dem gegenüber die Dankbarkeit sich als Mitleid, Hilfe, Wohlthun, Aufopferung bethätigen kann! Jetzt erst kommt die Dankbarkeit zu ihrem wahren Selbstgefühl. Jetzt erkennt Recha den Irrthum ihrer Schwärmerei: während sie vom Engel träumt und in dieser Vorstellung sich wohlthut, läßt sie vielleicht den Menschen verderben! Sie erschrickt vor sich selbst. Und jetzt zeigt ihr Nathan den Weg, den eine dankbare Phantasie nimmt. Je mehr sie schwärmt, je höher über alle menschliche Bedingungen hinaus sie sich den Wohlthäter träumt, je weniger hilfsbedürftig er ihr erscheint, um so kraftloser wird die Dankbarkeit selbst. Sie wird um so inniger und stärker,

je deutlicher und theilnehmender sie sich im Wohlthäter zugleich die leidende Menschennatur vorstellt. Das ist die Phantasie einer wahrhaft dankbaren Seele, die alle Geister des Mitleids und der Sympathie in uns aufruft. Ein wirklicher Tempelherr hat Recha gerettet; einigemal noch nach der That hat sie ihn unter den Palmen des Grabes gesehen, dann ist er verschwunden, vielleicht erkrankt:

Er ist
Ein Franke, dieses Klima's ungewohnt;
Ist jung, der harten Arbeit seines Standes,
Des Hungerns, Wachens ungewohnt.
Nun liegt er da! hat weder Freund noch Geld,
Sich Freunde zu besolden —
Liegt ohne Wartung, ohne Rath und Zusprach,
Ein Raub der Schmerzen und des Todes da!
— Er, der für eine, die er nie
Gekannt, gesehn — genug, es war ein Mensch —
Ins Feu'r sich stürzte —
Der, was er rettete, nicht näher kennen,
Nicht weiter sehen mocht', um ihm den Dank
Zu sparen — — — — — — weiter
Auch nicht zu sehn verlangt', es wäre denn,
Daß er zum zweitenmal es retten sollte —
Denn g'nug, es ist ein Mensch —
Der, der hat sterbend sich zu laben, nichts
Als das Bewußtsein dieser That!

Und wie vor diesem Bilde Recha mit ihrer Engelschwärmerei vernichtet zusammensinkt, so richtet sie Nathan mit den Worten auf: „Recha! Recha! Es ist Arznei, nicht Gift, was ich dir reiche!“

Er hat sie geläutert und dem richtigen Gefühl die richtige Bahn gebrochen:

Geh! — Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

Diese Unterredung Nathans mit Recha ist ein erziehend belehrendes Gespräch, ein Beispiel, wie er sie erzieht, wie er sie läutert. Wie weit hat im Laufe dieses Gesprächs sich Recha von ihrer ersten Vorstellung entfernt! Als Nathan seine Mahnung beginnt:

Doch hätt' auch nur
Ein Mensch — ein Mensch, wie die Natur sie täglich
Gewährt, dir diesen Dienst erzeigt: er müßte
Für dich ein Engel sein. Er müßt' und würde —

widerstrebt Recha mit allem Eifer, ihres Glaubens kindlich gewiß:

Nicht so ein Engel; nein; ein wirklicher
Es war gewiß ein wirklicher!

Und dagegen ihr letztes Wort. Jetzt wünscht sie selbst, es möchte ein Mensch sein; jetzt bittet sie um den Menschen, ebenso kindlich, als sie vorher des Engels gewiß war:

Ach mein Vater! laßt eure Recha doch
Nie wiederum allein! — Nicht wahr, er kann
Auch wohl verreist nur sein?

Aus diesem Gespräch erkennen wir klar, in welcher Glaubensüberzeugung Nathan lebt. Für ihn gibt es nur eine sichere Probe des rechten Glaubens: die Selbstverleugnung, die aufrichtig gewollte, die wirklich bewährte. Für diese Selbstverleugnung gibt es nur eine sichere Probe: die Aufopferung in der Liebe, die freudige und vollkommen uneigennützige, was Nathan „gut handeln" nennt. In dieser Gesinnung sollen sich alle Gemüthskräfte vereinigen und streben, die Herzenslauterkeit zu erzeugen. So läßt sich der rechte Glaube und wie weit er im Menschen gediehen ist, nur beweisen durch die Herzensläuterung und nur erkennen durch die Herzenskündigung. Es gibt kein anderes

Kennzeichen. Der Mensch kann den rechten Glauben, die religiöse Wahrheit nicht haben, wie einen äußeren Besitz, wie einen Stein oder Ring; mit dem Ring am Finger kann er unlauter bleiben; er kann, was die Wahrheit der Religion ausmacht, nur sein im Kern seines Wesens. Hier gilt das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Mit dieser Einsicht in die menschliche Natur, in deren Läuterung allein der Glaube seine Früchte reift, ist Nathan der Frage fern geblieben: was gelten die Glaubensformen an sich, abgesehen von den Menschen, in denen sie leben? Das hieße in seinem Sinn, die Glaubensformen richten wollen, abgesehen von dem einzigen Kennzeichen, das ihren Werth erkennbar macht. Eine solche Frage kann man nur aufwerfen, wenn man nicht Kenner ist; eine solche Frage kann man nur entscheiden, wenn man das Unechte für echt nimmt. So falsch wird die Entscheidung sein: eine bloße Glaubensmäkelei, die der Denkart Nathans fremd ist und grundsätzlich widerstreitet. Und eben diese Frage, die er selbst sich nie vorgelegt hat, kommt ihm plötzlich, in einem Augenblick, wo er sie am wenigsten erwartet, aus dem gebieterischen Munde Saladins:

Sage mir doch einmal,
Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Für Nathan ist die Frage überraschend. In seiner Betrachtungsweise liegt sie nicht und kann in ihr nicht liegen; sie kann eine Falle sein, die dem Juden gelegt ist, sie kann aufrichtig gemeint und aus einem echten Wahrheitsbedürfniß des Sultans hervorgegangen sein. Es hilft nichts, daß Nathan zuerst mit dem Worte zurücktritt: „Sultan, ich bin ein Jud'." Saladin dringt auf eine entscheidende Antwort. Nathan wird behutsam gehen, er wird die Falle vermeiden und dem Sultan die Wahrheit sagen. Das Selbstgespräch, in dem sich Nathan auf die Antwort vorbereitet, ist ein Muster seiner Art: ein solches Selbstgespräch konnte nur Lessing schreiben!

Welcher Contrast zwischen dem, was Nathan von Saladin erwartet, und dem, was er empfängt: zwischen der Anleihe und dieser Frage! Er ist auf Geld gefaßt, und Saladin will Wahrheit. Und doch ist der Contrast so groß nicht, als er scheint. Er will die Wahrheit, als ob sie Geld wäre; der Zug der alten Erzählung ist hier zum Gleichniß veredelt:

Und will sie so, — so baar, so blank, — als ob
Die Wahrheit Münze wäre! — Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward!
Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!
Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf
Auch Wahrheit ein?

Hier sieht Nathan den Sultan mit seiner Frage unter sich. So verhält sich zur Wahrheit nicht die Liebe, sondern die Habsucht, die bloß zugreifen und an sich reißen möchte. Mit einer feinen Wendung sagt Nathan zu sich selbst: „Wer ist denn hier der Jude? ich oder er?"

Wie wird er antworten? Er darf den Glauben seines Volks nicht verleugnen und zugleich die andern Religionen nicht verwerfen. Es wäre unklug dem Sultan gegenüber und zugleich in Nathans eigenem Sinne falsch.

So ganz
Stockjude sein zu wollen, geht schon nicht.
Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.
Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen,
Warum kein Muselmann? —

Hier hält er inne und nach einer kurzen Pause fährt er so fort:

> Das war's! das kann
> Mich retten. — Nicht die Kinder blos speist man
> Mit Mährchen ab. — Er kömmt. Er komme nur!

Was ist während dieser Pause im Innern Nathans vorgegangen? Der Gedankenstrich, den Lessing an dieser Stelle macht, verbirgt eine ganze Reihe von Gedanken, die nur in ihrem letzten Ergebniß zum Vorschein kommen: „Das war's! das kann mich retten!“ — Er hat also die Antwort gefunden auf jene Frage, die er sich selbst im Sinne des Sultans einwirft: „Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, warum kein Muselmann?“

Lessings Interpunctionen sind so beredt, so gedankenvoll, so bedeutsam; jedes Komma, jedes Semikolon redet bei ihm mit. Es gibt Schriftsteller, die Gedankenstriche machen, wenn ihnen die Gedanken ausgehen, darum gibt es in ihren Schriften so viel solcher Striche; bei Lessing kommen die Gedankenstriche, wenn zu viel Gedanken in einen Moment zusammenströmen, bei ihm bezeichnen sie das beredteste Schweigen.

Stockjude ist Nathan nicht und will es nicht sein. Und doch ist und bleibt er ein Jude. Warum ist er einer? Vielleicht erhebt sich diese Frage in dieser Einfachheit jetzt zum erstenmal vor seiner Seele. Und die Antwort ist klar, die einzig wahre: es ist der Glaube seines Volkes und seiner Väter, ihm eingeboren durch seine Herkunft, mit seiner ganzen Lebensgeschichte auf das Innigste verwebt, ein Theil von ihm selbst. Er hat diesen Glauben nicht gewählt, sondern ererbt, er hat dieses Erbtheil empfangen unter den ersten und tiefsten Eindrücken; alle Liebe und Treue für die Seinigen ist mit diesem Erbtheil untrennbar verbunden. Sollte er diesen Glauben, diese Glaubenssitten aufgeben: ihm würde zu Muth sein, als sollte er seinen Vater abschwören. So ist es mit jeder eingelebten Glaubensform:

Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! — Und
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angenommen werden? Nicht?
Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe

Gegeben? die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war?
Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben?

Alle diese Gedanken tauchen in seiner Seele schon auf in jenem Augenblick des Monologs, wo er bei der Frage einhält: „Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, warum kein Muselmann?"

Und mit dem Gedanken kommt ihm wie eine Eingebung das wohlbekannte Bild. Der jüdische Glaube, in dem er sich heimisch fühlt, ist ihm ein werthvolles theures Erbtheil! Es ist der Ring, den er von seinem Vater hat. Er gönnt jedem den seinigen. Die Glaubensformen der Völker sind wie die Ringe der Fabel. Ihre Kraft liegt in der Läuterung des menschlichen Herzens, die sie durch ihre Verheißungen bewirken; wenn ihre Früchte gereift sind, dann sind die Verheißungen erfüllt und entbehrlich geworden. Die Sinnbilder haben ihre Erziehung vollendet. Die Früchte sieht, den Zustand der Lauterkeit erkennt der weisere Richter am Ziele der Zeiten. Nathan wird dem Sultan die Antwort des bescheidenen Richters geben, der sich der Lösung bewußt ist, aber sie nicht vorwegnimmt, nur

den Weg zeigt, der jenem Ziele zuführt. Ein Augenblick ernster Selbstbesinnung hat diesen Gedanken in Nathan zur Reife gebracht. In jenem Moment des Selbstgesprächs, den Lessing mit dem stummen Gedankenstrich ausdrückt, bietet sich ihm als der glücklichste Weg der Antwort die Fabel von den drei Ringen. Jetzt, seiner Sache sicher, vollendet Nathan sein Selbstgespräch mit dem siegesgewissen Ausruf:

Das war's! das kann
Mich retten! Nicht die Kinder blos speist man
Mit Mährchen ab. — Er kömmt. Er komme nur!

Und auf das Wort des Sultans: „Es hört uns keine Seele!“ erwidert er: „Möcht' doch auch die ganze Welt uns hören!“

Die Welt hat ihn gehört. Hat sie ihn beherzigt? Als Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts herausgab, schrieb man das Jahr 1780. Die Welt ist ein Jahrhundert älter geworden. Nach unseren Tagen zu urtheilen, scheint sie weiter als je von dem Ziele entfernt, das Lessing ihr zeigte. Die kirchlichen Kämpfe, der Glaubensstreit, selbst der Religionskrieg, der sich als Kreuzzug geberdet, der Völker- und Racenhaß, die wilde Empörung, die

in den Schichten der Gesellschaft wüthet, erschüttern den Erdtheil und sind uns gefährlicher als je, da wir zur Erhaltung des deutschen Reichs des inneren Friedens und des Zusammenhalts aller Elemente unseres Volks bedürftiger sind als je. Doch soll uns die Gegenwart nicht irre machen. Was ist ein Jahrhundert im Leben der Menschheit? Uns gelte Lessings erhabener Ausspruch in der Erziehung des Menschengeschlechts: „Geh' deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehn. Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist."

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Fischer, Kuno

G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur

Bd.: 2

1881